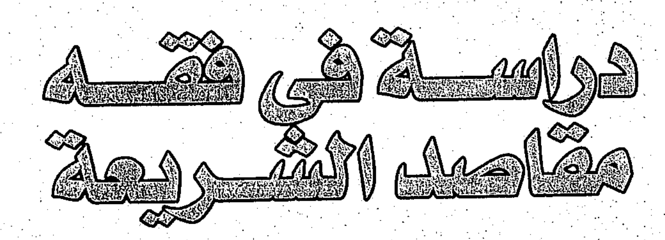
يوسف القرضاوى



بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية

دار الشروق

الطبعة الأولى ٢٠٠٦
الطبعة الثانية ٢٠٠٧
الطبعة الثالثة ٢٠٠٨

٨ شارع سيبويه المصرى
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧(٢٠٢)
email: dar@shorouk. com
www. shorouk. com

بين يدي الدراسة

هذه الدراسة أعددتها للمشاركة في ندوة «مقاصد الشريعة» التى دعا إليها صديقنا الشيخ أحمد زكى يمانى، وأقيمت فى الصيف الماضى (٢٠٠٤م) فى مدينة لندن، وشارك فيها عدد من الإخوة والعلماء المهتمين بفقه المقاصد خاصة، وبفقه الشريعة عامة.

وقد ألقيت كلمة بمناسبة افتتاح الندوة، أحببت أن أضعها هنا أيضا أمام القارئ الكريم، لما فيها من نظرات أو ملاحظات قد تفيد.

وها أنذا أضع الكلمة الافتتاحية والدراسة معا بين يدى القارئ، سائلا الله تعالى أن ينفع بها، وأن يرزقنا الإخلاص والتوفيق.

يوسف القرضاوى

القاهرة رجب ١٤٢٦هـ

أغسطس ٢٠٠٥م

كلمة
الجلسة الافتتاحية
لندوة مقاصد الشريعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة و السلام على إمامنا وأسوتنا ومعلمنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾﴾ (الكهف: ١٠).

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾﴾ (آل عمران: ٨).

اللهم علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، وزدنا علما، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم.

(أما بعد)

فلكم أيها الأخوة حق التحية، فأحييكم بتحية الإسلام، فسلام الله عليكم ورحمته وبركاته، ولكم عليّ حق التهنئة، بتأسيس هذا العمل المبارك النافع إن شاء الله: (مركز دراسات مقاصد الشريعة) الذى أدعو الله تعالى أن يجعله مشروع خير وبركة على رسالة الإسلام، وشريعة الإسلام، وأمة الإسلام، وعلى الفقه الإسلامي ورجاله وطلبته أجمعين.

ولكم عليّ حق الترحيب والشكر لحضوركم ومشاركتكم واهتمامكم، برغم ما أعرف من أعبائكم جميعا ومشاغلكم.

وشكر الله لصاحب الفكرة، ومُتَبني المشروع، صديقنا العزيز: الشيخ أحمد زكي يماني، الذي فكّر في المشروع واحتضنه منذ عدة سنوات، وحدثني عنه

بحماسة وهمّة، كما حدث الأخ الدكتور محمد سليم العوّا، وما زال الرجل يلح على الفكرة ويتابعها، حتى خرجت إلى حيز التنفيذ. ونحن نشهد ميلادها اليوم بحمد لله.

وسأتحدث أيها الأخوة في كلمتي هذه عن أمرين:

الأول: عن اهتمامي بمقاصد الشريعة، ومتى بدأ، وإلام انتهى.

والثاني: عن مدلول كلمة «فقه مقاصد الشريعة».

١. اهتمامي بمقاصد الشريعة

آمنت من زمن بعيد بمقاصد الشريعة، وضرورة معرفتها، وأهميتها في تكوين عقلية الفقيه الذي يريد أن يغوص في بحار الشريعة، ويلتقط لآلئها، وفي مساعدته على الوصول إلى الحكم الصحيح، ولا يكتفي بالوقوف عند ظواهر النصوص الجزئية، فيشرد عن سواء السبيل، ويسيء الفهم عن الله ورسوله.

وكان سبب إيماني بهذه المقاصد: إيماني بحكمة الله تعالى، وأن من أسمائه الحسنى: الحكيم، وقد ذكر اسم الحكيم في القرآن الكريم أكثر من تسعين مرة، وهو سبحانه حكيم فيما خلق، فلا يخلق شيئا لعبا ولا باطلا، كما أنه حكيم فيما شرع، فلا يشرع شيئا عبثا ولا اعتباطا.

وهو سبحانه غني عن عباده؛ فهو حين يأمرهم وينهاهم، ويحل لهم ويحرم عليهم، ويشرع لهم: لا يعود عليه شيء وراء ذلك من نفع أو ضرر، فهو غني عن العالمين. ولكنه يشرع لعباده: ما فيه تحقيق الخير والصلاح لهم في دنياهم وأخراهم، ودرء الشر والفساد عنهم، في حاضرهم ومستقبلهم، أو في معاشهم ومعادهم. فالتشريع الإلهي ليس وراءه إلا مصلحة الخلق في العاجل والآجل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله.

وقد أكد إيماني هذا ونمّاه ومكّنه وعمقه في نفسي وعقلي، جملة أمور:

(أ) التدبر في القرآن الكريم، وما فيه من تعليلات شتّى في عالم الخلق، وعالم الأمر، وترتيب المسببات على أسبابها، والمعلولات على عللها، والنتائج على

مقدماتها، حتى قال الإمام ابن القيم: وهذا في القرآن يزيد على ألف موضع[1]!

(ب) استقراء أحكام الشريعة وما تحويه من مُثُل عليا، وقيم رفيعة، وغايات حميدة، ومصالح أصيلة، تشتمل على خيري الدنيا والآخرة، للفرد وللأسرة، وللجماعة وللأمة، وللإنسانية كلها.

(ج) قراءة مؤلفات العلماء الذين يعنون بمقاصد الشريعة، أكثر من عنايتهم بألفاظها وأشكالها، مثل الإمام أبي العباس ابن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه الإمام ابن القيم (٧٥١هـ)في المشرق، ومثل الإمام أبي إسحق الشاطبي (٧٩٠هـ) في المغرب، والإمام ولي الله الدهلوي في الهند (١٠٧٦)، والإمام محمد بن إبراهيم الوزير(ت ٨٤٠) في اليمن. وفي عصرنا الحديث مثل: العلامة محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ).

(د) معايشة علماء يؤمنون بالفكرة المقاصدية، ويرفضون الحرفية في فهم النصوص، مثل مشايخنا الكبار الذين عاصرناهم: محمود شلتوت، ومحمد عبد الله دراز، ومحمد يوسف موسى، ومحمد المدني، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعلي الخفيف، ومحمد مصطفى شلبي، وعلي حسب الله، ومصطفى زيد، ومصطفى الزرقا، ومصطفى السباعي، والبهي الخولي، ومحمد الغزالي، وسيد سابق، وغيرهم، رحمهم الله.

وكلما تعمقت في الدراسة أكثر: ازدادت الفكرة لديّ وضوحا وعمقا، وترسخت في أعماقي كلمة ابن القيم: الشريعة مبناها وأساسها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.

---

[1] انظر: كتاب «الداء والدواء» لابن القيم ص ٢٠ طبعة مطبعة المدني بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

وبدأ الإيمان بفقه المقاصد، يفرض نفسه على تفكيري واجتهاداتي وترجيحاتي، فيما أؤلفه من كتب، وفيما أصدره من فتاوى، وفيما ألقيه من محاضرات، وفيما أقدمه من برامج ولقاءات في الفضائيات وغيرها.

وبدأ منهجي يتضح للناس شيئا فشيئا، ثم طفق يتصادم مع مناهج «الحَرْفيين» الذين لا يلتفتون إلى المعاني، أو «الشكليين» الذين لا يعنون بالجوهر، وينظرون إلى الصورة، ولا ينفذون إلى الحقيقة.

وقد سميت هؤلاء في بعض ما كتبت: «الظاهرية الجدد»؛ فلهم من الظاهرية جمودهم ووقوفهم عند الظواهر، وإنكارهم للحكم والمقاصد، والقياس الصحيح، وإن لم يكن عندهم علم الظاهرية وتبحرهم، ولا سيما في معرفة النصوص والأحاديث والآثار.

أما التغريبيون من العلمانيين الليبراليين والماركسيين والمتحللين، فقد بدأ الصدام معهم من قبل؛ لأنهم يرفضون كل ما ينتمي إلى الإسلام، فقبلتهم غير قبلته، وأهدافهم غير أهدافه، ومفاهيمهم غير مفاهيمه، وأئمتهم غير أئمته.

ولا غرو أن وقف في وجهي: المتشددون والمتنطعون ممن يتكلمون باسم الدين، والمتسيبون والمتحللون ممن يعارضون منطق الدين.

ومن قرأ كتبي الفقهية أو القريبة منها: يجد اهتمامي بالمقاصد الشرعية يتجلى في مقامات شتى، بالحديث مباشرة عن المقاصد مثل ما كتبته في:

(أ) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.

(ب) كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟

(ج) كيف نتعامل مع السنة النبوية؟

(د) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها.

(هـ) شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

(و) تيسير الفقه في ضوء القرآن و السنة.

(ز) مدخل لمعرفة الإسلام.

(ح) في فقه الأولويات.

(ط) في فقه الأقليات.

(ى) في فقه الدولة في الإسلام.

كما يجد القارئ لكُتُبي العناية بالمقاصد والحكم والعلل: فيما أجتهد فيه، أو أرجحه وأختاره من أحكام، في سائر كتبي: ابتداء بالحلال والحرام، ومرورا بفقه الزكاة، وفتاوى معاصرة، إلى سلسلة «تيسير الفقه في ضوء القرآن والسنة».

نحو فقه جديد

ومنذ بزوغ شمس الصحوة الإسلامية في الربع الأخير من القرن الماضي (القرن العشرين) واهتمامي بترشيد مسيرتها، وتسديد خطاها على المنهج الإسلامي القويم، منهج الوسطية والاعتدال: ناديت بإقامة بنيان هذه الصحوة، وتثبيت دعائمها على «فقه جديد» يوضح لها الغاية، وينير لها الطريق، ويجلّي لها الرؤية، حتى لا يشوّش عليها غبش ولا لبس، ولا يعتريها قُصور أو تقصير في فقه دينها، أو فهم دنياها.

وقد ذكرت أن هذا الفقه يقوم على جملة شعب:

(أ) فقه السنن (سنن الله في الكون والمجتمع).

(ب) فقه المقاصد (أعني مقاصد الشريعة وأهدافها من أحكامها الجزئية).

(جـ) فقه المآلات (وهو الآثار والنتائج التي تترتب على الأحكام الجزئية).

(د) فقه الموازنات (الموازنة بين الحسنات والسيئات، أو بين المصالح والمفاسد: بين المصالح بعضها وبعض، وبين المفاسد بعضها وبعض، وبين المصالح والمفاسد إذا تعارضت).

(هـ) فقه الأولويات، (وأعني به: وضع كل تكليف شرعي في موضعه ومنزلته، فلا يصغّر الكبير، ولا يكبّر الصغير، ولا يؤخّر المتقدم، ولا يقدم المتأخر).

(و) فقه الاختلاف، بحيث تتعدد الآراء، وتختلف الاجتهادات، ولا تضيق بها الصدور. وهناك قواعد علمية وأخلاقية ضابطة لهذا الاختلاف يجب رعايتها.

وفي رأيي: أن فقه المقاصد هو أبو كل هذه الألوان من الفقه، لأن المعنيّ بفقه المقاصد، هو: الغوص على المعاني والأسرار والحِكَم التي يتضمنها النص، وليس الجمود عند ظاهره ولفظه، وإغفال ما وراء ذلك.

وإذا عمّقنا هذا المعنى ووسعنا آفاقه: تضمن كل ما أشرنا إليه من أنواع الفقه المنشود.

ولذا أرى أن حديثنا - في اجتماعنا هذا - عن المقاصد لا يعني: إغفال هذه الأنواع من الفقه، بل أراها داخلة في دلالته إن لم يكن بالمطابقة، فبدلالة التضمّن، والالتزام.

ومن هنا أرجو أن نَعُدّ جمعيتنا التي نؤسسها اليوم (جمعية مقاصد الشريعة) هي جمعية الفقه المنشود بكل هذه الشعب التي ذكرتها، وأن تكون كلها موضع عناية الجمعية، وفي صلب أهدافها.

أسأل الله أن يعيننا على تحقيق هدفنا المنشود، وأن يوفقنا لاتخاذ الوسائل والآليات التي تيسر لنا الطريق، وأن يجزي أخانا الشيخ: زكي يماني، ومن ساهم في هذه الغاية خير ما يجزي العاملين الصادقين.

٢ـ فقه مقاصد الشريعة

والكلمة الثانية في هذه الجلسة الافتتاحية لهذا الاجتماع المبارك: حول «فقه مقاصد الشريعة» الذي التقينا من المشرق والمغرب من أجله، وتنادينا بضرورة العمل على خدمته.

ومن هنا لابد لنا من ثلاث كلمات حول كل من: «الشريعة» و«المقاصد» و«الفقه».

أولا: مفهوم الشريعة

الشريعة كما في القاموس وشرحه: ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين، أو ما سنّه من الدين وأمر به: من العبادات: كالصوم والصلاة والحج والزكاة، وسائر أعمال البر، ومن المعاملات التي لا تتم حياة الناس إلا بها: كالبيوع والأنكحة وغيرها، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ (الجاثية: ١٨)[١].

واشتقاقها من «شرع الشيء» بمعنى بيّنه وأوضحه، أو هو من الشِّرْعة والشريعة، يعني الموضع الذي يوصل منه إلى ماء معين لا انقطاع له، ولا يحتاج وارده إلى آلة[٢].

وقال الراغب في «مفردات القرآن»: الشَّرْع: نهج الطريق الواضح. يقال شرعتُ له طريقا، والشرع مصدر. ثم جعل اسما للطريق النهج، فقيل له: شِرْع

(١) انظر: القاموس، وشرحه «تاج العروس» مادة «شرع».

(٢) انظر: مادة "شرع" معجم ألفاظ القرآن الكريم، جـ٢ ص ١٣ إصدار مجمع اللغة العربية القاهرة.

وشَرْع وشريعة. واستعير ذلك للطريقة الإلهية. ونقل الراغب عن بعضهم قوله: سُمِّيت الشريعة شريعة، تشبيها لها بشريعة الماء، من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة رَوِيَ وتطهر. قال: وأعني بالري: ما قال بعض الحكماء: كنت أشرب، فلا أروَى، فلما عرفت الله تعالى رَويتُ بلا شرب! وأعني بالتطهر: ما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)[١].

ومادة «ش. ر. ع» فعلا واسما قد وردت في القرآن الكريم خمس مرات[٢]:

وردت في صورة فعل ماض في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣).

وما شرعه الله هنا يتعلق بالأصول لا بالفروع، وبالعقائد لا بالأعمال، ولذا اتفقت عليها كل الرسالات الإلهية: من عهد نوح، إلى عهد محمد عليهما الصلاة والسلام.

وفي السورة نفسها ذكر القرآن مادة «شرع» في ذم المشركين، حيث أعطَوْا لأنفسهم حق التشريع في الدين، ولم يأذن الله لهم به. قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ (الشورى: ٢١). فحلّلوا وحرّموا، وأوجبوا وأسقطوا، دون إذن من الله.

وهذا كله في القرآن المكي.

وفي القرآن المدني جاء قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

(١) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ص ٤٥٠، ٤٥١ تحقيق صفوان عدنان.

(٢) منها قوله تعالى: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا﴾ (الأعراف: ١٦٣).

وإذا كانت الشريعة في اللغة بمعنى «الطريقة» فقد جاءت في القرآن الكريم بهذا المعنى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨).

ويلاحظ أن هذه الكلمة «شريعة» لم ترد في القرآن إلا في هذا الموضع، من سورة الجاثية وهي مكية، أي قبل نزول آيات الأحكام والتشريعات وما يتعلق بها، فهذه إنما نزلت في المدينة.

وبعض دعاة العلمانية يغالطون هنا، ويقولون: إن لفظة «الشريعة» لم ترد في القرآن بمعنى التشريع والقانون، فلِمَ تركيزكم على قضية التشريع في الإسلام، وهذه منزلتها في القرآن؟!

ولو كان الأمر أمر ألفاظ لأمكن أن يقال: إن القرآن لم يرد فيه لفظة «عقيدة» لا في مكيّه ولا في مدنيّه، فلِمَ تركيزكم على قضية العقيدة؟

ويمكن أن يقال كذلك: إن القرآن لم ترد فيه لفظة «فضيلة» فلِمَ تركزون على الفضائل؟

وهذه مغالطات مكشوفة لا يتورط فيها عاقل، لأن العبرة ليست بورود اللفظ، بل بورود المعنى والمضمون.

ومن المؤكد والمقطوع به والمعلوم بالضرورة: أن القرآن يشتمل على أحكام تشريعية في عدة مجالات:

منها: ما يتعلق بأمور العبادات.

ومنها: ما يتعلق بشؤون الأسرة.

ومنها: ما يتعلق بالمعاملات المدنية والتجارية.

ومنها: ما يتعلق بأحكام الأموال والخراج وموارد الدولة ونفقاتها.

ومنها: ما يتعلق بالجرائم والعقوبات من الحدود والقصاص والتعزيرات.

ومنها: ما يتعلق بالأمور السياسية والأحكام السلطانية في العلاقة بين الراعي والرعية، وبالعلاقات الدولية في السلم والحرب.

ومنها: ما يتعلق بأحكام الجهاد.

والآيات التي تتناول هذه الأمور تُعرف عند الدارسين باسم «آيات الأحكام».

وقد أفردها بعض العلماء قديما وحديثا بمؤلفات خاصة، مثل:

«أحكام القرآن» للإمام أبي بكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص (ت. ٣٧٠هـ).

وكذلك «أحكام القرآن» للإمام أبي بكر بن العربي المالكي (ت. ٥٤٣هـ).

وهناك «أحكام القرآن» للإمام الشافعي، جمع الحافظ أبي بكر البيهقي الشافعي (ت. ٤٥٨هـ).

وكذلك «الإكليل واستنباط التنزيل» للحافظ السيوطي (ت. ٩١١هـ).

وحديثا هناك مؤلف الشيخ محمد علي السايس حول «آيات تفسير الأحكام».

كلمة «الشريعة» في إطلاقنا اليوم

ولذا نرى في إطلاق العلماء كلمة «الشريعة» أنها تعني أحد مفهومين:

الأول: الدين كله، بعقائده وشعائره وآدابه وأخلاقه وتشريعاته ومعاملاته.

ومعناها: أنها تشمل الأصول والفروع، والعقيدة والعمل، والنظر والتطبيق، فهي تشمل جانب الإيمان والعقيدة كلها - بما فيها من إلهيات ونبوات وسمعيات - كما تشمل غيرها من العبادات والمعاملات والسلوكيات، مما جاءت به رسالة الإسلام، وتضمنه القرآن والسنة، وشرحه علماء العقائد والفقه والسلوك.

والثاني: الجانب التشريعي العملي في الدين، مثل: العبادات، والمعاملات، مما

يشمل: شؤون الصلة بالله تعالى والتعبد له، كما يشمل شؤون الأسرة أو «الأحوال الشخصية» وشؤون المجتمع، وشؤون الأمة الكبرى، وشؤون الدولة والحكم، وشؤون العلاقات الدولية.

وهو المجال الذي يعمل فيه الفقه الإسلامي بكل مذاهبه، وفي شتّى أبوابه.

في مقابل المجال الذي يعمل فيه علم الكلام أو علم التوحيد.

ومن أجل هذا قيل: الإسلام عقيدة وشريعة.

وأسس الأزهر والجامعات الإسلامية المختلفة للدراسات الإسلامية كليتين: إحداهما: كلية أصول الدين. وهي المعنية بجانب العقائد.

والأخرى: كلية الشريعة، وهي المعنية بجانب الفروع العملية.

ولهذا كان تحديد مفهوم الشريعة في هذا المقام مُهما، حتى إذا قلنا: «مقاصد الشريعة» فهل نريد بها: مقاصد الجانب العملي الذي هو مجال الفقه، أو نريد بها مقاصد الإسلام كله من العقائد والأعمال؟

الذي أرجحه: أننا نَعني: مقاصد الإسلام كله، وأحسب أن الأصوليين الذين حصروا مقاصد الشريعة في الكليات الخمس: أرادوا أن تشمل العقائد فيما تشمل، ولهذا جعلوا الدين هو الضرورية الأولى. والعقائد هي رأس الدين وأساس بنيانه كله.

ثانيا: معنى مقاصد الشريعة، وهل للشريعة مقاصد فعلا ؟

وأما معنى «مقاصد الشريعة» فيراد بها: الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلّفين، أفرادا وأسرا وجماعات وأمة.

ويمكن أن نطلق على هذه «المقاصد»: اسم الحِكَم التي تُطلَب من وراء تشريع

الأحكام، سواء كانت مقتضية أم مخيِّرة، إذ وراء كل حكم شرعه الله لعباده حكمة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، لأن الله تعالى يتنزّه أن يَشرع شيئا اعتباطا أو عبثا، أو يَشرعه مضادا للحكمة.

وليس المراد بالمقاصد: العلل التي ذكرها الأصوليون في مبحث القياس، وعرفوها بأنها: الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم.

فهذه العلة سبب للحكم، وليست مقصدا له، كما قالوا عن علة الرخص في السفر، من القصر والجمع في الصلاة، و الفطر في صيام رمضان. فالعلة في هذه الرخص هو: السفر، وليست المشقة غير المعتادة التي يتعرض لها المسافر في سفره، فهذه هي الحكمة من وراء هذه الرخص، وليست العلة.

وإنما لم يربطوا الحُكم بالحكمة؛ لأنها يصعب أن تنضبط، فترتيب الحُكم عليها يوقع في بلبلة وحيرة وارتباك. فإذا قلت: إن المسافر يرخص له في السفر بالقصر، والجمع في صلاته، والفطر في صيامه، إذا شعر بالمشقة: وجدت الناس في ذلك جد متفاوتين، فمنهم من تبلغ به المشقة مبلغا كبيرا، وهو ـ لفرط حساسيته وورعه ـ يقول: لم يشق عليّ الأمر بعد!

ومنهم من يقول: أصابتني المشقة بأدنى شيء.

والعجيب أنّا وجدنا الفقهاء لا يعتدون بالحكمة غالبا كما في فطر الصائم في السفر، إنما يعتدون بالعلة، وهي السفر ذاته. على حين نجدهم في فطر المريض في الصوم يعتمدون الحكمة لا العلة، فلا يقولون: يفطر المريض بأي مرض، كما يفطر المسافر بأي سفر. بل لا يعتدون في المرض إلا بالمرض المُوجِع، الذي يزداد بالصيام، أو يتأخر البرء بسببه.

وأنا أميل إلى اعتبار الحكَم في الأحكام إذا تبينت، وأرى أنه يمكن أن نُطلق على «المقاصد»: حكمة الشريعةَ. أي العلة الغائيّة التي وراء الحكم.

قد تكون الحكمة جلية ظاهرة يدركها كل عاقل بأدنى تأمل. كما في حكمة

توريث النساء والصبيان مع الرجال البالغين من تركات موتاهم الأقربين، على خلاف ما كان عليه العرب من قصر الميراث على كل من يقدر على حمل السلاح، ويذود عن حمى القبيلة، فهو وحده الذي يستحق الميراث، وعلى هذا لا يورِّثون النساء، لأنهن لا شأن لهن في الحرب والدفاع، وكذلك الصبيان الذكور الصغار، فهؤلاء يدافع عنهم ولا يدافعون عن أحد، ولا عن أنفسهم.

فجاء القرآن وورَّث الجميع من آبائهم وأمهاتهم وأزواجهم وغيرهم من العصبيات والأقارب، وقال تعالى في ذلك: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (النساء: ٧).

وكان هذا هو العدل، فإن البنت تَمُت إلى أبيها وإلى أمها بمثل ما يَمُت به شقيقها، فلماذا يرث هو وتحرم هي؟ والأب إذا ماتت يرثها، فلماذا لا ترثه؟ والزوج يرث من زوجته، فكيف لا ترث منه؟

الحكمة أو المقصد الشرعي في توريث النساء واضح

ولكن الحكمة أو المقصد الشرعي قد يخفى -إلا على المتأمل- في توريث البنت من أبيها على النصف من شقيقها، كما قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١).

فقد يتوقف بعض الناس ويتساءل: لماذا كان نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى وكل منهما إنسان كامل الأهلية؟ وكلاهما فرع عن أصل واحد، هو الولد المباشر له، ودرجة القرابة واحدة؟!

ولكن المتدبر في الأحكام، الذي يربط بعضها ببعض، يتبين له: أن تفاوت الأنصبة بين الأبناء والبنات في الميراث من الأبوين: إنما هو نتيجة لتفاوت الواجبات والأعباء المالية المفترضة على كل منهما.

فلو فرضنا أن أبا مات وترك وراءه ابنا وبنتا، وخلّف تركة تقدر بمائة وخمسين ألف ريال (١٥٠,٠٠٠) فإن الابن يرث منها مائة ألف (١٠٠,٠٠٠) والبنت ترث منها: خمسين ألفا (٥٠,٠٠٠).

ولكن إذا أراد الابن أن يتزوج: نقدر أنه سيدفع ٢٥,٠٠٠ خمسة وعشرين ألفا مهرا لعروسه، فينقص ميراثه، ويصبح (٧٥,٠٠٠).

والبنت إذا أرادت أن تتزوج: تقبض مهرا نقدره بمثل مهر أخيها (٢٥,٠٠٠) خمسة وعشرين ألفا. فيصبح مالها: (٧٥,٠٠٠) خمسون وسبعين ألفا. وبهذا يتساويان.

فإذا قدرنا أن الابن عليه أن يؤثث بيتا، ويقيم وليمة، ويقدم هدايا للعروس، إلى غير ذلك مما ابتكره الناس: فإن نصيبه سيزداد نقصا.

أما شقيقته، فهي -بما يقدم لها عادة من هدايا- سيزداد نصيبها.

ومن أجل هذا ذهب بعض الباحثين إلى أن الشريعة ميّزت البنات على الأبناء في الميراث[1].

طريقة الوصول إلى المقاصد

هل يمكن استخدام طريقة أخرى للوصول إلى مقاصد الشريعة، غير الطريقة التي ابتكرها حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وهو يتحدث في كتابه «المستصفى» عن المصلحة بوصفها «أصلا موهوما»، إذ استطرد إلى هذه التحقيقات الأصيلة في مقصد الشريعة، وانتهى إلى وضع أساس «نظرية المقاصد» التي التزم بها العقل الإسلامي طوال العصور الماضية، وقسّمها إلى مراتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات؟

(١) انظر: امتياز المرأة على الرجل في الميراث والنفقة / د: صلاح الدين سلطان/ مطبعة سلطان للنشر الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

لا أرى مانعا من هذا.

ورأيي أننا نستطيع الوصول إلى مقاصد الشريعة بأكثر من طريقة:

(أ) إما بتتبع النصوص التي جاءت بتعليلات في القرآن والسنة، لنعرف منها مقاصد الإسلام وأهدافه، مثل قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). فهذا يبين لنا قيمة العدل، من حيث إنه مقصد الرسالات السماوية جميعا. وعُرِف المقصد في هذه الآية من لام التعليل ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

ومثل قوله: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧). فتقسيم الفيء على هذه الفئات الضعيفة والمحتاجة خاصة يقصد به توسيع قاعدة الانتفاع بالثروة، بحيث لا يستأثر بها الأغنياء ويتبادلونها بينهم دون غيرهم، كما هو شأن الرأسمالية العاتية، والتي أخص أوصافها: أن المال فيها «دولة بين الأغنياء» من أهلها. وإنما أخذ المقصد هنا من حرف التعليل ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾.

وقد يؤخذ التعليل من غير حروف التعليل، كقوله تعالى في مخاطبة رسوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). لأنه بمثابة قوله: ما أرسلناك إلا لإشاعة الرحمة في الخلق جميعا.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩). لأنه بمثابة قوله: إنا شرعنا القصاص لحماية الحياة.

ولقد رأينا القرآن يعلل العبادات نفسها: الصلاة والصيام والزكاة والحج.

(ب) **والطريقة الأخرى**: أن نستقرئ الأحكام الجزئية، ونتتبعها ونتأمل فيها، ونضم بعضها إلى بعض، لنصل من وراء هذا الاستقراء إلى مقصد كلي، أو مقاصد كلية، قصدها الشارع الحكيم من تشريع هذه الأحكام.

وهذه الطريقة هي التي نبه عليها الإمام الغزالي، وتبعه الإمام الشاطبي وفصّلها تفصيلا.

ولكن هل يمكن أن يأخذ تحديد المقاصد شكلا آخر، غير ما انتهى إليه الإمام الغزالي، ومن بعده القرافي، والشاطبي، وغيرهم؟

أعتقد أن هذا ممكن وواقع بالفعل، وأرى المحْدَثين والمعاصرين، حين يتحدثون عن مقاصد الإسلام أو الرسالة المحمدية، أو مقاصد القرآن: لا يتقيدون بالكليات الخمسة وما تفرّع عنها.

فهذا العلامة السيد رشيد رضا يتحدث عن مقاصد القرآن، في كتابه الشهير «الوحي المحمدي»؛ فيذكر مقاصده بطريقة أخرى غير طريقة الأصوليين المجملة في تحقيق المصالح في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينات. بل فصل ذلك تفصيلا بحسب الموضوعات التي يعمل فيها الإسلام، والمقاصد الكبرى التي يحققها القرآن في حياة الأمة. وقد جعلها عشرة مقاصد لإصلاح البشرية:

(أ) إصلاح أركان الدين الثلاثة.

(ب) بيان ما جهل البشر من أمر النبوة والرسالة ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ (المائدة: ٦٩)، ووظائف الرسل.

(جـ) بيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال.

(د) الإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي بتحقيق الوحدات الثماني.

(هـ) تقرير مزايا الإسلام العامة في التكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات.

(و) بيان أصول العلاقات الدولية في الإسلام.

(ز) الإرشاد إلى الإصلاح المالي والاقتصادي.

(حـ) إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها، وحصرها على ما فيه الخير للبشر.

(ط) إعطاء النساء جميع حقوقهن الإنسانية والدينية والمدنية.

(ى) تحرير الرقاب من الرق.

وعرضنا لذلك في كتابنا «كيف نتعامل مع القرآن الكريم»[1] فذكرنا سبعة مقاصد، هي:

(أ) تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء.

(ب) تقرير كرامة الإنسان وحقوقه، وخصوصا الضعفاء.

(جـ) الدعوة إلى عبادة الله وتقواه.

(د) تزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق.

(هـ) تكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة.

(و) بناء الأمة الشهيدة على البشرية.

(ز) الدعوة إلى عالم إنساني متعاون.

كما عرضنا له بتفصيل أوفى في كتابنا «مدخل لمعرفة الإسلام»[2] حيث اشتمل هذا المدخل على أمور أساسية أربعة، هي:

(أ) المقومات الأساسية للإسلام.

(ب) الخصائص الأساسية للإسلام.

(جـ) المقاصد الأساسية للإسلام.

(د) المصادر الأساسية للإسلام.

---

(١) راجع الكتاب المذكور فصل «مقاصد القرآن» ص ٧١ - ١٢٣، طبعة دار الشروق ١٩٩٩م.

(٢) راجع الكتاب المذكور طبعة مكتبة وهبة.

وكانت المقاصد أو الأهداف الأساسية للإسلام تتمثل في:

(أ) بناء الإنسان الصالح.

(ب) بناء الأسرة الصالحة.

(جـ) بناء المجتمع الصالح.

(د) بناء الأمة الصالحة.

(هـ) الدعوة إلى خير الإنسانية[1].

فهذه كليات خمس أخرى، قصد الإسلام - بقرآنه وسنة نبيه - أن يحققها في حياة البشر، وتدور أحكامه عليها.

حصر المقاصد في الكليات الخمس

لدينا هنا بعض الأسئلة حول ما ذكره الأصوليّون من مقاصد، مثل: هل حصر المقاصد في الكليات الخمس: حصر تام، أو هناك مقاصد أخرى لم تدخل في هذه الخمس؟

بعض الأقدمين - مثل الإمام القرافي - أدخلوا «العرض» وهو ما أرجحه؛ لتكرار ذكره في الأحاديث: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وعرضه وماله»[2]. «إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرام عليكم.......»[3].

ولأنه شرعت في الاعتداء عليه عقوبة معروفة، ذكرها القرآن، هي عقوبة القذف. ويبدو أن مسألة العقوبات كان لها أثرها في تحديد هذه الكليات أو الضروريات.

---

(١) انظر: المرجع السابق/ الباب الرابع «أهداف الإسلام» (ص ١٩١ - ٢٨٨).

(٢) جزء من حديث رواه مسلم في البر والصلة (٢٥٦٤) عن أبي هريرة.

(٣) جزء من حديث رواه مسلم في الحج (١٢١٨) عن جابر.

فحد الردة: أخذ منه أهمية الدين وضرورته.

وحد القصاص: أخذ منه أهمية النفس وضروريتها.

وحد الزنا: أخذ منه أهمية النسل وضرورته.

وحد السرقة: أخذ منه أهمية المال وضرورته.

وحد السكر: أخذ منه أهمية العقل وضرورته.

فلا عجب أن يكون حد القذف له مثل هذه الأهمية، وذلك: أن العرض يعني: سمعة الإنسان وكرامته، وهذا جانب مهم من جوانب حقوق الإنسان، التي لها أهمية كبيرة في عصرنا.

وإن كان العلامة الطاهر بن عاشور لم يوافق على إدخال العرض في الضروريات المذكورة، ويرى أنه لا يبلغ أن يرتقي إلى مرتبة الضروريات! وكان رحمه الله يقصر مفهوم الضروريات على الناحية المادية، التي بدونها لا يمكن للناس العيش.

وهناك مقاصد أو مصالح ضرورية لم تستوعبها هذه الخمس المذكورة.

من ذلك: ما يتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل الحرية، والمساواة، والإخاء، والتكافل، وحقوق الإنسان.

ومن ذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع والأمة والدولة.

ويبدو لي أن تَوَجُّه الأصوليين قديما كان إلى مصلحة الفرد المكلف: من ناحية دينه ونفسه ونسله وعقله وماله. ولم تتوجه عناية مماثلة للمجتمع، والأمة، والدولة، والعلاقات الإنسانية.

ومن ذلك ما يتعلق بـ«الأخلاق» فإنهم لم ينظروا إليها بوصفها من «الضروريات» أو «الحاجيات»، واكتفوا بأن جعلوها من «التحسينات». وربما اكتفوا بكلمة «الدين» الذي هو الضرورية الأولى، ليدخلوا فيه الأخلاق الأساسية

مثل: الصدق والأمانة، والعدل والإحسان، والعفة والحياء، والتواضع والعزة والرحمة والرفق، والشجاعة والسخاء... وغيرها، فكلها مما أمر به القرآن والسنة، ويمكن أن يدخل في صلب كلمة «الدين».

ولكن من الأمور المهمة التي ذكرها الأصوليون في هذا المقام، والتي يجب الاحتفاظ بها، والتركيز عليها، هو تقسيم الكليات والمصالح الشرعية إلى مستوياتها ومراتبها الثلاث، التي بنى عليها الإمام الغزالي نظريته، وتبعه في ذلك مَن بعده إلى اليوم وهي:

(أ) مرتبة الضروريات.

(ب) مرتبة الحاجيات.

(جـ) مرتبة التحسينات.

فهذا تقسيم منطقي لا يستغني عنه مجتهد في الحكم على وقائع الحياة، والموازنة بين الأشياء عندما تتعارض. فالضروريات مقدمة على الحاجيات والتحسينات، والحاجيات مقدمة على التحسينات. ولكل مرتبة حكمها.

على أن الضروريات ليست كلها في منزلة واحدة، بل تتفاوت وأولها الدين، ثم النفس.

وهناك بعض الملاحظات على استدلال الأصوليين على بعض الضروريات والكليات، مثل استدلالهم على حفظ العقل بتحريم الخمر وفرض العقوبة على شاربها.

وأرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها: فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العلم، والاستمرار في طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرض كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض اتباع

الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لعوام الناس، شأن «الإمّعة»، والدعوة إلى النظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. إلى آخر ما فصلناه في كتابنا «العقل والعلم في القرآن الكريم»[1].

وقد نجد في الكليات الأخرى متسعا لمثل هذه الملاحظات. وباب العلم واسع، ولا يقف عند حد ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أ. د يوسف القرضاوي

(١) طبعة مكتبة وهبة، ط الأولى ١٩٩٦م.

دراسة في فقه مقاصد الشريعة
بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين، ونعمة على المؤمنين، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. ورضي الله عن آله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان على يوم الدين.

(أما بعد)

فإن من التوجيهات القرآنية المباركة: الدعوة إلى حسن توزيع القوى والطاقات الإنسانية على المواقع المختلفة، والميادين المتنوعة، والاختصاصات المتعددة، بحيث لا تتركز كل القوى في ناحية، على حين تهمل نواح أخرى لها أهميتها. كما أشارت بعض الأحاديث إلى الخطر الذي يهدد الأمة إذا رضي أبناؤها بالزرع، وتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله[1].

أشار القرآن إلى هذه القضية الكبيرة في سورة التوبة، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا

(١) إشارة إلى حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم» رواه أحمد (٤٨٢٥) وقال مخرّجوه: ضعيف، ورواه أبو داود في البيوع والإجارات (٣٤٦٢) والبيهقي في الشعب (٤٢٢٤) وقواه ابن القيم في «تهذيب سنن أبي داود»، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٤٢٣)، وقد تحدثنا عن هذا الحديث في كتابنا: «بيع المرابحة للآمر بالشراء».

كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢).

عاب القرآن على مجتمع المؤمنين: أن ينفروا كلهم للجهاد، على ما له من منزلة عظيمة في دين الله، ولا سيما في عصر البعثة الذي كان فيه المسلمون مهددين من كل جانب، معرضين للفتنة في دينهم.

ومع هذا وجههم القرآن إلى ألاّ يُفْرغوا كل طاقتهم في الجهاد وحده، مغفلين أمورا مهمة تحتاج إليها أمة مثل أمة الإسلام، لها رسالة ربانية إنسانية عالمية، ومن ذلك: التفقه في الدين، ففرض كفاية على الأمة أن تنفر منها طائفة أو جماعة للتفقه في الدين، والتعمق في أسراره، ليعودوا إلى قومهم دعاة ومعلمين.

ومن روائع التعبير القرآني هنا: أنه استخدم كلمة ﴿نَفَرَ﴾ التي تستعمل في العمل الجهادي، باعتبار أن طلب العلم والفقه في الدين إنما هو نوع من الجهاد في سبيل الله. كما في الحديث: «من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع»[1] وجاء في الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم: «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»[2].

والفقه في الدين أخص من العلم بالدين؛ العلم بالدين قد يكفي فيه العلم بظاهره، أما الفقه في الدين، فلا يتحقق إلا بالعلم بباطنه وسره. وأول ما يشمل هذا: العلم بالمقاصد التي جاء بها الدين. ولهذا عُدّ العلم بمقاصد الشريعة وأسرارها هو لُباب الفقه في الدين. ومن وقف عند ظواهر النصوص، ولم يَغُص في حقائقها وأعماقها، ويتعرف على أهدافها وأسرارها، فلا أحسبه قد فقه في الدين، وعرف حقيقة الدين.

(١) رواه الترمذي في العلم (٢٦٤٩) وقال: حديث حسن غريب، والطبراني في الصغير (٧٦)، وأبو نعيم في الحلية، وذكره الألباني في صحيح الترغيب (٨٨) بوصفه حسنا لغيره.

(٢) متفق عليه عن معاوية كما في اللؤلؤ والمرجان (٦١٥). رواه البخاري في العلم (٧١) ومسلم في الزكاة (٢٣٨٩).

وليس معنى الاهتمام بأسرار الدين، ومقاصد الشريعة: أن نعرض عن النصوص الجزئية المفصلة التي جاء بها القرآن الكريم، والسنة النبوية ونقول: حسبنا أن نقف عند المقاصد الكلية، ولا نتشبث بالنصوص الجزئية، فهذا انحراف مرفوض، واستهانة بنصوص مقدسة، لا تصدر عن مؤمن ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

وحول هذا الموضوع الكبير ـ العلاقة بين النصوص والمقاصد ـ ستكون دراستنا هذه، نبين ما فيها من اتجاهات ثلاثة: طرفين ووسط بينهما. وما لكل منها وما عليه.

والله يهدي للحق وهو يهدي السبيل.

الدوحة: محرم ١٤٢٦هـ

فبراير ٢٠٠٥م

الفقير إليه تعالى

يوسف القرضاوي

بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية
ثلاث مدارس

بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية

إن أول ما يجب أن يرتكز عليه فقه الشريعة الذي ننشده، هو: أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها.

مدارس ثلاث في فقه المقاصد

وقد ذكرت في دراسة سابقة لي[1] حول مقاصد الشريعة: أن في هذه القضية مدارس ثلاثا، لكل منها وجهة وطريق.

١ - **المدرسة الأولى**: التي تُعنى بالنصوص الجزئية، وتتشبث بها، وتفهمها فهمًا حَرفيًا، بمعزل عما قصد الشرع من ورائها. وهؤلاء الحَرْفيون هم الذين سميتهم من قديم «الظاهرية الجُدُد». فهم ورثة الظاهرية القدامى، الذين أنكروا تعليل الأحكام، أو ربطها بأي حكمة أو مقصد، كما أنكروا القياس، بل قالوا: إن الله تعالى كان يمكن أن يأمرنا بما نهانا عنه، وأن ينهانا عما أمرنا به. حتى إنه كان يمكن أن يأمرنا بالشرك، وينهانا عن التوحيد.

وهؤلاء ورثوا عن الظاهرية القدماء: الحَرْفِيَّة والجمود، وإن لم يرثوا عنهم سعة العلم، ولا سيما فيما يتصل بالحديث والآثار.

(١) انظر: كتابي «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها» ص ٢٢٨ - ٢٨٦، وكتابي «تيسير الفقه» جـ ١ ص ٩٠ - ٩٨، وكتابي «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» ص ٥٥ - ٨٦.

ولهذه المدرسة خصائص تميزها، ومرتكزات تقوم عليها، ولهذا نتائجه وآثاره في فقهها، وموقفها من الحياة والناس.

٢ ـ **والمدرسة الثانية**: هي المدرسة المقابلة لهؤلاء، وهي التي تزعم أنها تُعنَى بمقاصد الشريعة، و«روح» الدين، معطّلة النصوص الجزئية للقرآن العزيز، والسنة الصحيحة، مُدّعية أن الدين جوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة. فإذا واجهتهم بمحكمات النصوص لفّوا وداروا، وردوا صحيح الحديث، وهم في الواقع لا يعرفون صحيحا من ضعيف، وتأوّلوا القرآن فأسرفوا، وحرّفوا الكلم عن مواضعه، وتمسكوا بالمتشابهات، وأعرضوا عن المحكمات. وهؤلاء هم «أدعياء التجديد» وهم في الواقع دعاة التغريب والتبديد.

وكل العلمانيين والمتغربين والحداثيين الذين أقحموا أنفسهم على الشريعة، ولم يأتوها من أبوابها: هم من تلاميذ هذه المدرسة. وأحدهم لا يحسن أن يقرأ آية من كتاب الله، أو حديثا من أحاديث رسول الله، قراءة صحيحة.

ومن الغريب أن يزعم هؤلاء: أن إمامهم فيما يدعونه: عمر بن الخطاب، الذي عطل النصوص القرآنية والنبوية لأنها تعارضت مع المصلحة. وهي دعوى باطلة على ابن الخطاب رضي الله عنه، أعاذه الله منها، فقد كان وقّافا عند كتاب الله، رجّاعا إلى النص إذا ذكر له. وقد رددنا على هذه الدعوى ردا علميا مفصلا في كتابنا: «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها»[1].

وقد أطلقت على هؤلاء الدُخلاء على الشريعة وفقهها: اسم «المعطّلة الجُدُد». ولهذه المدرسة أيضا: خصائصها وسماتها، كما لها مرتكزاتها التي تستند إليها. ولهذا كذلك نتائجه وآثاره الفكرية والواقعية في الحياة والمجتمع والناس.

٣ ـ **والمدرسة الثالثة**: المدرسة الوسطية التي لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى، ومن صحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنها لا تفقه هذه

(١) انظر: الكتاب المذكور/ ص ١٦٩ -٢٢٢. طبعة مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية، بل تفهمها في إطارها وفي ضوئها، فهي ترد الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها، والمتغيرات إلى ثوابتها، والمتشابهات إلى محكماتها، معتصمة بالنصوص «القطعية» في ثبوتها ودلالتها؛ فالاستمساك بها: استمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، ومتشبثة كذلك بما أجمعت عليه الأمة إجماعًا يقينيّا حقيقيّا، بحيث غدا يمثل «سبيل المؤمنين»[1] الذي لا يجوز الانحراف أو الصد عنه.

وهو يتميز عن «سبيل المجرمين»[2] الذي بيّنه القرآن، والذي حذّر الله تعالى منه.

وهذه هي المدرسة التي نؤمن بها، ونتبنى منهجها، ونراها هي المعبِّرة بصدق عن حقيقة الإسلام، والرّادة عنه أباطيل خصومه، والتي أحسنت الفهم عن الله تعالى وعن رسوله عليه الصلاة والسلام، وهي التي تُجسد فقه «الخَلَف العُدُول» من حملة علم النبوة، وميراث الرسالة، وهم الذين ورد الحديث الشريف بالثناء عليهم، وعلى مهمتهم في بيان الحق، ومطاردة الباطل. إذ قال: «يحمل هذا العلمَ من كل خلف عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[3].

(١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥). وقد استدل بها الأصوليون على حُجية الإجماع.

(٢) وهو المشار إليه في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: ٥٥).

(٣) رواه ابن جرير (الطبري) وتمام في فوائده، والخطيب، وابن عُدَي، والدارقطني، والخلاّل، والقاضي إسماعيل: عن أكثر من صحابي، وكل أسانيده ضعيفة، ولكن قوّاه ابن القيم لتعدد طرقه، كما نقل عن الإمام أحمد أنه صححه. انظر: مفتاح دار السعادة (١/ ١٦٣، ١٦٤). وكذلك قوّاه العلامة ابن الوزير، الذي استظهر صحته أو حُسْنه، لكثرة طرقه، مع ما نقل من تصحيح الإمام أحمد له، والحافظ ابن عبد البر، وترجيح العقيلي لإسناده، مع سعة اطلاعهم وأمانتهم، فهذا يقتضي التمسك به.. انظر: الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم (١/ ٢١-٢٣) طبعة دار المعرفة-بيروت. وانظر أيضا: «الروض البسّام في تخريج فوائد تمام» لجاسم بن سليمان الدوسري.

ولهذه المدرسة - كما للمدرستين السابقتين - خصائصها المميزة، ومرتكزاتها البينة، ولهذا كله نتائجه وآثاره في فقهها وفكرها، ونظرتها إلى الواقع، وعلاجها للمشكلات المعاصرة في ضوء الشريعة الغراء.

وسنتحدث في الفصول التالية عن كل مدرسة من هذه المدارس الثلاث بما يجلي حقيقتها، ويبين فقهها وموقفها.

المدرسة الأولى
مدرسة «الظاهرية الجُدُد»
فقه النصوص بمعزل عن المقاصد

١. مدرسة «الظاهرية الجُدُد»
فقه النصوص بمعزل عن المقاصد

وأود أن أبدأ هنا ببيان موقف المدرسة الأولى: مدرسة التمسك بالنصوص الجزئية مع إغفال المقاصد الكلية، وهي التي سمّيتها «الظاهرية الجُدُد» وهم فئات شتى، بعضهم يغلب عليه الطابع الديني[١]، وبعضهم يغلب عليه الطابع السياسي[٢]، وإن اشتركوا جميعا في حَرْفِيَّة الفهم. وبعضهم يوغل في الظاهرية حتى يغرق إلى أذقانه، وبعضهم يدخل فيها وإن لم يصل إلى حد الغرق.

ولا ريب في أنهم بجمودهم وتشددهم - بالرغم من إخلاص كثير منهم وتعبدهم - يضرُّون بالدعوة إلى الإسلام وإلى تطبيق شريعته، ضررا بليغا، ويشوهون صورته المضيئة أمام مثقفي العصر، وأمام العالم المتحضر، كما يبدو ذلك واضحا في موقفهم من قضايا المرأة والأسرة، وقضايا الثقافة والتربية والاقتصاد والسياسة والإدارة، وقضايا الحرية وحقوق الإنسان والحوار مع الآخر، وخصوصا العلاقات الدولية، والعلاقة بغير المسلمين.

هم في قضية المرأة: يدعون إلى منعها من العمل، وإن كانت هي أو عائلتها في أمس الحاجة إليه، ويريدون منها أن تظل حبيسة البيت، ويعممون ما ورد في

---

(١) مثل كثير من دعاة التيار السلفي، الذي أصبح له أجنحة شتى. وخصومهم ممن يسمون «الأحباش».
(٢) مثل جماعة حزب التحرير.

«نساء النبي» على جميع نساء المسلمين، مع أن الله تعالى قال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب: ٣٢).

وهم لا يقبلون أن تشهد المرأة في الانتخابات، ويكون لها صوت بالإيجاب أو بالسلب.

ناهيك أن تُرشَّح لمجلس الشورى أو للنواب أو حتى للبلدية.

وهم يدعون إلى أن نأخذ من مواطنينا المسيحيين وأمثالهم: الجزية باسمها وعنوانها، وألاّ نبدأهم بالسلام، وإذا لقيناهم في الطريق ألجأناهم إلى أضيقه، وأن نطبق عليهم ما ذكره الفقهاء حرفيا في العصور الماضية من أحكام أهل الذمة، ومنها تمييزهم في الزي عن المسلمين.

وهم يعترضون على ما ذكره الماوردي وغيره في أحكامه السلطانية، من جواز تولي أهل الذمة وزارة التنفيذ. بل هم ينكرون ترشيحهم للمجالس النيابية.

وهم يرفضون تحديد مدة للولاية لرئيس الدولة، ولابد أن تكون لمدى الحياة، وينكرون على من أجاز التحديد، بأنه تقليد للكفار!

وهم يرفضون الاقتباس من غيرنا، معتبرين ذلك من «الإحداث في الدين» وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ومن هنا يرون الديمقراطية كلها «منكرا» تجب مقاومته، وأخذ القرار بالأكثرية: «بدعة غربية» مستوردة.

وكذلك فكرة تكوين «الأحزاب» أو «الجماعات» كلها تدخل في دائرة الحديث الصحيح المتفق عليه: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد»[1]، أي مردود عليه. وهم يعنون بالشكل أكثر من عنايتهم بالجوهر، فأكبر همهم: أن يُطيل الرجل لحيته، ويقَصِّر ثوبه، وأن تلبس المرأة النقاب على وجهها، ويضخمون من هذه الآداب كأنها من أركان الإسلام.

(١) رواه البخاري في الصلح (٢٦٩٧)، ومسلم في الأقضية (١٧١٨) عن عائشة.

وهم في العبادات يأخذون بالأحوط والأشد: يمنعون أخذ القيمة في الزكاة، ويرفضون إدخال الحساب في الصوم، لا في الإثبات ولا في النفي، ويمنعون رمي الجمرات قبل الزوال، ويوجبون المبيت في منى أيام التشريق برغم زحام الحجيج وضيق المكان.

وهم يرفضون التجديد في الدين، والاجتهاد في الفقه، والابتكار في أساليب الدعوة، ويرون أن تبقى الحياة كما كانت في عصور السلف، مظهرا ومخبرا.. إلى آخر تلك المجموعة من الأفكار والمفاهيم التي يضيق المقام عن حصرها الآن، ولا سيما في باب السياسة الشرعية. وقد رددنا على مقولاتهم في كثير من كتبنا، وخصوصا كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام»[1] وكتابنا «فتاوى معاصرة»[2] بأجزائه المختلفة، وكُتُبنا في ترشيد الصحوة الإسلامية، وآخرها كتابا «الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد» و«خطابنا الإسلامي في عصر العولمة»[3].

وسنبين فيما يلي خطأ هذه المدرسة، وأنها لم تحسن الفهم عن الله ورسوله، كما ينبغي أن يكون.

لقد تَبنّوا روح المذهب الظاهري، وإن لم يتسمَّوا باسمه، أو يدّعوا انتحاله، ولكنهم أخذوا منه الجمود على ظواهر الألفاظ، وإغفال الحِكَم والتعليلات للنصوص.

ونسوا أن الأمة قد رفضت مذهب الظاهرية، ولم يكن لهم - كما نرى - أتباع كسائر المذاهب الأخرى. كما أنكر عليهم سائر علماء الأمة.

ظاهرية ابن حزم أوقعته في أخطاء كبيرة برغم عبقريته

فقد اتفق جمهور الأمة على تعليل أحكام الشريعة، ووجوب رعاية المقاصد في الفقه والفتوى والقضاء.

(١) طبعة دار الشروق.

(٢) طبعة دار القلم في القاهرة، والمكتب الإسلامي في بيروت.

(٣) كلاهما طبعة دار الشروق.

وبالغ الظاهرية في الأخذ بظواهر النصوص، والاستمساك بحرفيتها، إلى حد انتهى بهم إلى أفهام عجيبة، وآراء غريبة، ينكرها الشرع والعقل جميعا، برغم عبقرية ممثلهم الأشهر والمتحدث باسمهم: أبي محمد ابن حزم التي تشهد بها آثاره العلمية المتنوعة في الفقه والأصول ومقارنة الأديان، والإحاطة بالآثار، والأدب، والتي كان فيها نسيج وحده، والتي تدل على موسوعية نادرة، وبرغم ما له من آراء في فقهه تُعَدّ غاية في الروعة والقوة. ولكن منهجه الظاهري أوقعه في هذه الأخطاء.

مثال ذلك: ما قاله ابن حزم في حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الراكد: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، الذي لا يجري، ثم يغتسل منه»[(١)] وفي رواية: «ثم يتوضأ منه»[(٢)].

فابن حزم يرى أن البائل في الماء الراكد - الذي لا يجري - حرام عليه الوضوء من ذلك الماء، والاغتسال به لفَرْض أو لغيره! (إن لم يغيِّر البول شيئا من أوصافه) وحلال الوضوء به والغسل به لغيْره.

رفض ابن حزم أن يقيس الشرب على الوضوء، والغسل، فأباح الشرب، وحرمهما على البائل، ورفض أن يقيس غير البائل على البائل.

وأكثر من ذلك أنه ربط الحكم بالبول المباشر في الماء، فلو بال خارجا منه، ثم جرى البول فيه فهو طاهر، يجوز الوضوء منه والغُسل، له ولغيره[(٣)]، وهو جمود عجيب!

ولاغرو أن أنكره جمهور علماء الأمة على الظاهرية، وعدُّوه من شذوذاتهم،

---

(١) رواه البخاري في الوضوء (٢٣٩)، ومسلم في الطهارة (٢٨٢) عن أبي هريرة. وهذا لفظ مسلم. ولفظ البخاري «ثم يغتسل فيه».

(٢) رواه أحمد في المسند (٧٥٢٥) عن أبي هريرة وقال مخرّجو المسند: حديث صحيح، وأخرجه النسائي (١/ ٤٩)، وابن خزيمة (٩٤)، وابن حبان (١٢٥٦).

(٣) انظر المسألة (١٣٦) من المحلى: ١/ ١١٤ وما بعدها - ط. مطبعة الإمام بمصر.

وقال العلاَّمة ابن دقيق العيد في شرحه للحديث في كتابه القيم: «الإحكام شرح عمدة الأحكام»:

«مما يُعلم بطلانه: ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة، من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء، حتى لو بال في كوز وصبَّه في الماء لم يضر عندهم... والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم، لاستواء الأمرين في الحصول في الماء، وأن المقصود: اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به»[(١)].

هذا ما قطع به الإمام ابن دقيق العيد في: «مقصود» الحديث، ولكن «الظاهرية الجامدة» كما سمَّاها، لا يعنيها المقصود من الحديث ولا من النصوص عامة، ولا تبحث عن العلل والمقاصد وراء النصوص يوما، وهذه هي آفتها؛ الآفة في قصور منهج الظاهرية نفسه، وإن كان لهم استنباطات من النص أحيانا في غاية الرصانة والإبداع.

و من حَرْفِيَّة أبي محمد ابن حزم ما قاله في حديث: «البكر تُستأذن وإِذنها صماتها»[(٢)].

فقد فهم جمهور الأمة من الحديث: أن صمت البكر عند استئذانها يدل على رضاها ويقوم مقام كلامها، لأنها تستحي في الغالب، فلو أنها تكلمت وقالت بلسانها: أنا موافقة، فإنه آكد، وأدل على رضاها من باب أولى.

و لكن ابن حزم يرى أنها إن تكلمت بالرضا فلا ينعقد بهذا النكاحُ عليها، لأنه خلاف الحديث النبوي!![(٣)]

---

(١) انظر: الإحكام شرح عمدة الأحكام، بتحقيق أحمد شاكر: ١/ ٧٣.

(٢) رواه البخاري في الحيل (٦٩٧١) عن عائشة بلفظ: «البكر تستأذن»، قلت: إن البكر تستحي، قال: «إذنها صُماتُها». ورواه مسلم في النكاح (١٤١٩) عن عائشة أيضا بلفظ «لا تنكح البكر حتى تستأذن» قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: «أن تسكت».

(٣) انظر: المسألة (١٨٣٥) من «المحلى»: ٩ / ٥٧٥.

قال المحقق ابن القيم: وهذا هو اللائق بظاهريته[1]!

لقد رفض ابن حزم تعليل أحكام الشرع، وأنكر ربطها بأي حكمة أو مصلحة، وأجاز أن يكون المأمور به منهيّا عنه، والمنهي عنه مأمورا به! ورأى أن الشريعة تُفرِّقُ بين المتماثلين، وتسوِّي بين المختلفين، وذكر لذلك أمثلة وشواهد رد عليها ابن القيم في: «إعلام الموقعين»[2] مبينا خطأه، وأن ما حسبه متساويًا أو متماثلاً ليس كذلك، وأن الشريعة لا تُفرِّق بين متساويين أبدا، كما لا تسوِّي بين مختلفين أبدا، ومن ظن ذلك فقد أخطأ على الشريعة، وأساء فهم القرآن والسنة.

---

(١) انظر: زاد المعاد-بتحقيق الأرناؤوط: ٥/ ١٠٠-ط. الرسالة.

(٢) انظر: إعلام الموقعين (ج ٣/ ص ٢٢٣) وما بعدها.

سمات مدرسة الظاهرية الجُدُد وخصائصها

١- حَرْفِيَّة الفهم والتفسير.

٢- الجنوح إلى التشدد والتعسير.

٣- الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور.

٤- الإنكار بشدة على المخالفين.

٥- التجريح لمخالفيهم في الرأي إلى حد التكفير.

٦- عدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية وغيرها.

سمات مدرسة الظاهرية الجُدُد وخصائصها

لهذه المدرسة التي غلبت عليها الظاهرية: سمات وخصائص علمية وفكرية وخُلُقية، تميزها عن غيرها من المدارس، وتؤثر في اتجاهها الفقهي والعملي في اختيار الآراء، وترجيح الأقوال بعضها على بعض، وفي حكمها على الأحداث والوقائع، والمواقف والأشخاص.

أستطيع أن أُجمل هذه الخصائص في ست نقاط:

١ـ حَرْفِيَّة الفهم والتفسير

الحَرْفِيَّة في فهم النصوص وتفسيرها، والتَقيُّد بذلك، دون النظر إلى ما يكْمن وراء النصّ من علل ومقاصد، يدركها الباحث المتعمق.

فإذا صح حديث يتوعد «مُسْبِل الإزار» وأنه في النار[1]، وأن الله لا ينظر إليه يوم القيامة ولا يكلمه، وله عذاب أليم[2]، لم يُكَلِّف أصحاب هذه المدرسة أنفسهم: أن يبحثوا في العلة من وراء هذا الوعيد الشديد، وهل مجرد الإسبال يستحق كل هذا الوعيد؟ وهل يتفق مع منطق الدين كله؟

---

(١) مثل حديث: «ما أسفل الكعبين من الإزار فهو في النار» رواه البخاري في اللباس (٥٧٨٧) عن أبي هريرة.

(٢) مثل حديث: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم»... قال أبو ذر: من هم يا رسول الله؟ قال: «المسبل إزاره والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب». رواه مسلم في الإيمان (٢٩٣) عن أبي ذر.

أو يا ترى هناك علة وراء هذا الوعيد الذي يخلع هوله القلوب؟ وهي «الخيلاء» التي ذكرت صراحة في بعض الأحاديث؟[1] فينبغي أن يُحمل المطلق على المقيد، وبذلك يزول اللبس، ويستقيم منطق الدين بعضه مع بعض. فإن الدين يوجه أكبر العناية إلى معاصي القلوب، وإن لم يغفل الآداب الظاهرة، ولكنها لا تبلغ أن يأتي في تركها هذا الوعيد الهادر. إنما يمكن أن يأتي في مثل الكبر والخيلاء. والله لا يحب كل مختال فخور.

ولكن هذه المدرسة لا تعنّي نفسها بمثل هذا البحث، وتأخذ بحديث الإسبال على ظاهره، وتشدد فيه كل التشديد، ما دام ينذر بالنار، وغضب الجبار.

٢ـ الجنوح إلى التشدد والتعسير

الجنوح إلى التشدد والتنطع والغلو، وإن كانت لا تسميه بذلك، بل ترى ذلك هو الحق الذي اقتضاه الدليل!

ولا ريب في أن كل الغلاة والمتشددين في تاريخنا، كانوا يرون أنفسهم على صواب، وأن الحق معهم لا مع غيرهم. حتى الخوارج الذين صحّت الأحاديث في ذم وجهتهم، والتحذير منهم، ومن غلوهم في الدين، برغم مبالغتهم في التعبد الظاهري من صلاة وصيام وتلاوة قرآن، ولكنهم مع هذا يستحلون دماء المسلمين من غيرهم وأموالهم. (يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان)[2].

إنك ترى هؤلاء يميلون أبدا إلى الرأي الأثقل، والقول الأحوط، ولا يرضون بالتيسير منهجا، بل هم يذمون الميسرين من العلماء، ويرمونهم بالتساهل في الدين. والتهاون بأحكام الشرع.

---

(١) مثل حديث: «من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة...» رواه البخاري في اللباس (٥٧٨٤) عن عبد الله بن عمر.

(٢) جزء من حديث جاء في ذم الخوارج، رواه البخاري في أحاديث الأنبياء (٣٣٤٤)، ومسلم في الزكاة (٢٤٥٣) عن أبي سعيد الخدري.

وتراهم إذا كان في المسألة قولان: لا يأخذون إلا أشدهما وأثقلهما، لا يكادون يعرفون ما في الدين من رخص، وما فيه من أحكام الضرورات والحاجات التي تنزّل منزلة الضرورات، ولا المخففات المقدَّرة في الشرع من المرض والسفر واشتداد المشقة، وعموم البلوى.

أقرب شيء إلى ألسنتهم وأقلامهم إذا سئلوا: أن يقولوا: حرام. مع أن السلف لم يكونوا يطلقون كلمة «الحرام» إلا على ما علم تحريمه جزما[1].

٣ـ الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور

الاعتداد بالرأي الذي يذهبون إليه، إلى حد عَدِّه هو الصواب المطلق، وكل الآراء الأخرى التي يقول بها غيرهم: خطأ محض. لا يؤمنون بالمقولة التي تنسب إلى الإمام الشافعي: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب. بل يقولون: رأينا صواب لا يحتمل الخطأ، ورأى الآخرين خطأ لا يحتمل الصواب!

ولهذا يحاولون أن يلغوا الآراء الأخرى، والمذاهب الأخرى، وأن يجمعوا الناس على رأيهم وحده، لا شريك له!

ولا غرو أن سُمّوا «مدرسة الرأي الواحد» التي يكافح شيوخها وطلابها: أن يرفعوا الخلاف بين الناس، ولا يسمحوا لرأي آخر أن يبرز أو يكون له من يؤمن به ويدعو إليه.

وهذا ما جعل الثقات من العلماء يردون عليهم، ويبينون لهم: أن رفع الخلاف غير ممكن، كما أنه غير مفيد.

---

(١) روى الشافعي عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة قال: أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفُتيا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، إلا ما كان في كتاب الله عز وجل بينا بلا تفسير. (الأم ٧/٣١٧). وانظر ما ذكرناه في كتابنا الحلال والحرام تحت عنوان: «التحليل والتحريم حق الله وحده» ص ٢٣، طبعة وهبة الطبعة الرابعة والعشرين ٢٠٠٠م.

ولقد وَضَّحت في أكثر من كتاب لي: أن الاختلاف وخصوصا في الفقه والفروع، ضرورة ورحمة وسعة، وأقمت البينات على ذلك، كما في كتابي «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم»[١]، وكتابي: «كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف»[٢].

٤ـ الإنكار بشدة على المخالفين

تشديد الإنكار على المخالفين لهم في الرأي والتوجه، وهذا فرع أو ثمرة للسمة السابقة، فشدة اعتدادهم برأيهم وأنه الصواب وحده: جعلهم ينكرون، بل يشتدون في نكيرهم على من خالفهم. مع إجماع علماء الأمة على أنه لا إنكار في المسائل الخلافية الاجتهادية، إذ الآراء متساوية في نسبتها إلى الصواب والخطإ، ما دامت صادرة عن غير معصوم. قد يكون بعضها أرجح وأقرب إلى الصواب من بعض. ولكن تظل العصمة من الخطإ ممنوعة على أي مجتهد.

وكم رأينا من آراء كانت مرجَّحة أو مصحَّحة في زمن ما، أتى زمان فضعفها العلماء، ورجحوا ما كان مرجوحا من قبل، وصحَّحُوا غيرها مما كان ضعيفا.

وهم ينكرون على «المدرسة الوسطية» مقولتها الشهيرة: نتعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه.

فهم لا يعذرون من يخالفهم، ولا يُقَدِّرون وجهة نظره، حتى إنهم ليرفضون الحوار معه.

وقد لمست ذلك في موقفهم من كتاب صديقنا الأستاذ عبد الحليم أبو شقة رحمه الله «تحرير المرأة في عصر الرسالة» فقد رفضوا ما جاء فيه من تفسيرات وتيسيرات، وآراء تقدمية من خلال نصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم، ودعاهم إلى اللقاء للتحاور وللمناقشة معهم في النقاط التي يعترضون

(١) انظر الفصل الأول من الباب الثاني من الكتاب المذكور، طبعة دار التوزيع والنشر الإسلامية.
(٢) انظر: الكتاب المذكور ص ١٤١-١٤٤، طبعة مكتبة وهبة/ ط الأولى ٢٠٠١م.

عليها، فرفضوا لقاءه مطلقا. حتى قال الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله: إذن هم يرفضون القرآن ويرفضون البخاري ومسلما، لأن الكتاب كله قائم على ذلك!

وكم أتمنى أن يرجع إخوتنا هؤلاء إلى أدب الخلاف، الذي ركز عليه علماؤنا من قديم، وكتب فيه القدامى والمحدثون، وأود أن أذكِّر هنا بكتاب رائع معاصر في هذا الصدد، هو كتاب «فقه الائتلاف» للأستاذ محمود محمد الخازندار رحمه الله. ففيه نقول قيمة، حَرِيّة بأن تجمع المختلفين، إذا صدقت النيات.

٥ـ التجريح لمخالفيهم في الرأي إلى حد التكفير

ولا يكتفي هؤلاء الحرفيون بالإنكار على الآخرين ممن يخالفونهم في الرأي، بل إنهم ليبالغون في تجريحهم، وإساءة الظن بهم، وتبديعهم أو تفسيقهم، إلى حد قد ينتهي بتكفيرهم!!

فالأصل في مخالفيهم من العلماء هو: الاتهام، وإذا كان الأصل في قوانين الناس: أن المتهم بريء حتى تثبت دينونته، وهذا ما تقره شريعتنا، فإن الأصل عندهم: أن المتهم مدين حتى تثبت براءته. وبراءته في أيديهم هم وليس بأيدي غيرهم.

وقد صنّف هؤلاء كُتُبا كبيرة مطبوعة طباعة فاخرة! في تجريح عدد من المفكرين المسلمين الذين لا يتفقون معهم، أوسعوهم ذما وجرحا بالبدعة وبالفسق ـ فسق التأويل ـ وربما بالكفر، من هؤلاء: الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، والدكتور محمد عمارة، والأستاذ فهمي هويدي، والفقير إليه تعالى.

٦ـ عدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية وغيرها

يضاف إلى هذه السمات والخصائص: ضعف الحس بالآخر، بل ربما فقدانه بالكلية، سواء كان هذا الآخر مخالفا في المذهب العقدي، مثل: الشيعة، والإباضية، أم مخالفا في الدين نفسه، مثل: اليهود، والنصارى.

فهم يخطبون ويكتبون ويؤلفون، وكأنهم في العالم وحدهم، ويرسلون كلامهم الذي يسيء إلى الآخرين إساءات بالغة، وكأنهم لا يشعرون، وربما يشعرون ولكنهم غير مبالين بنتائجه الخطيرة.

فهم يكفّرون الشيعة، والشيعة يعيشون بين ظهرانيهم، أو قريبا منهم. وهذا ينعكس أيضا على أهل السنة الذين يعيشون بين ظهراني الشيعة.

وهم يدْعون على اليهود والنصارى أن يهلكهم الله، ولا يبقى منهم أحدا، وأن يُيتم أطفالهم، ويرمّل نساءهم، وربما كان في بلادهم أو بلاد جيرانهم من المسلمين كثير من المسيحيين واليهود من أهل دار الإسلام، يشاركونهم المواطنة، ولم يقاتلوهم في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم، أو يظاهروا أعداءهم على إخراجهم، وهؤلاء لم ينه الله تعالى عن برهم والإقساط إليهم[1].

فكيف يسوغ الدعاء عليهم بمثل هذه الدعوات، التي لم نر مثلها في القرآن على ألسنة الأنبياء، وصالحي المؤمنين، ولا فيما جاء في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم؟!

---

(١) انظر: ما كتبناه في كتابنا «خطابنا الإسلامي في عصر العولمة» تحت عنوان: معالم المنهج المطلوب للدعوة أو للخطاب الديني، طبعة دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

مرتكزات مدرسة الظاهرية الجُدُد

أولاً: الأخذ بظواهر النصوص، دون التأمل في معانيها وعللها ومقاصدها.

ثانيا: أنهم ينكرون «تعليل الأحكام» بعقول الناس واجتهادهم.

ثالثا: أنهم يتهمون الرأي، بل يدينونه، ولا يرون استخدامه في فهم النصوص وتعليلها.

رابعا: أن المدرسة الحَرْفِيَّة تنهج ـ بصفة عامة ـ نهج التشدد في الأحكام.

مرتكزات مدرسة الظاهرية الجُدُد

ترتكز مدرسة «الحَرْفيّين» في فهم النصوص الشرعية، الذين سميناهم «الظاهرية الجُدُد» على جملَة مرتكزات، تتمثل فيما يأتي:

أولاً: الأخذ بظواهر النصوص، دون التأمل في معانيها وعللها ومقاصدها؛ فما أفادته هذه الظواهر أخذوا به، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة البحث في هذا النص، وما أخذ منه من حكم: هل هو موافق لمقصود الشارع أو لا؟ وهل للشارع مقصد منه أو لا؟ وما هو؟

وقالوا لو كنا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسم وسمعنا قوله: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»[1] لكُنّا من الفريق الذي أخَّر الصلاة حتى وصلوا بنى قريظة، وإن أضاعوا الصلاة في وقتها عملا بظاهر الأمر.

ويعيبون على المعْنيين بالمقاصد: أنهم يُعرضون ـ تحت ستار المقاصد ـ عن نصوص القرآن والحديث عمدا، وهي التي أوجب الله الاحتكام إليها، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

ثانيا: أنهم ينكرون «تعليل الأحكام» بعقول الناس واجتهادهم، ولا يثقون بالعقل الإنساني في فهم النصوص، ومحاولة التعرف على مقاصدها وعللها، وما وراء الأحكام من حِكَم قصدها العليم الحكيم، وإن جهلها من جهلها.

---

(١) رواه البخاري في صلاة الخوف (٩٠٤)، ومسلم في الجهاد (١٧٧٠) من حديث ابن عمر. وهذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «ألاّ يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة».

فالعقل عندهم متهم، ومن عوّل على العقل من العلماء: اتهموه بأنه من المعتزلة، أو غيرهم من الجهمية وأمثالهم.

ونحن معهم في إنكار التعليل للأحكام في دائرة «العبادات» المحضة، فإن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم والانقياد، وإن لم نعرف لها علة ولا حكمة مفصلة لمعنًى اختصت به وهو التعبد، بخلاف العادات والمعاملات، وما يتعلق بشئون الحياة، فإن الأصل فيها هو معرفة المعاني والأسرار والمقاصد، وهو ما نبّه عليه الإمام الشاطبي، ودلل عليه في موافقاته، وسنعرض له عند حديثنا عن المدرسة الوسطية.

كما نوافق هؤلاء في عدم الاعتماد المطلق على العقل وحده، دون الاستظهار بالشرع. فإن العقل إذا لم يستضئ بالشرع، ضل السبيل وفقد الدليل.

والحكم الشرعي هو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا. ومعنى الاقتضاء: الأمر أو النهي، ومعنى التخيير: الإذن والإباحة. وهذا لا يعرف إلا بوحي الله سبحانه إلى رسوله المؤيد بالآيات البينات، الدالة على صحة نبوته.

فمهمة العقل هنا: أن يفهم خطاب الشارع الذي جاء به وحي الله في الكتاب والسنة ويحسن الفهم عنه. لا أن يرى نفسه منازعا للشارع.

ثالثا: أنهم يتهمون الرأي، بل يدينونه، ولا يرون استخدامه في فهم النصوص وتعليلها، ويرون اتباع الرأي والتوسع فيه أمرا مبتدعا ومذموما، وسموا الذين يستعملون الرأي: «الأرأيتيين» أي الذين يقولون دائما: أرأيت لو كان الأمر كذا ماذا يكون الحكم؟

وكان المحدِّثون وأهل الرواية ـ بصفة عامة ـ أقرب إلى اللفظية من الفقهاء وأهل الدراية، إلا من اشتغل بالفقه منهم مثل: مالك والشافعي وأحمد والبخاري وغيرهم، ممن عرفوا باسم: فقهاء الحديث.

وعلى هذا انقسم أهل الفقه بعد عصر الصحابة إلى مدرستين:

* مدرسة أهل الحديث والأثر.

* ومدرسة أهل الرأي والقياس.

وكان معظم أهل الأثر في الحجاز، ومعظم أهل الرأي في العراق.

ثم اقتربت المدرستان بعضهما من بعض، حين حاول أصحاب أبي حنيفة الذين يمثلون مدرسة «الرأي» الاستفادة من مدرسة الأثر، كما فعل أبو يوسف، ومحمد صاحبا أبي حنيفة في الاستفادة من مالك وعلم أهل المدينة.

كما حاولت مدرسة الأثر أن تستفيد من مدرسة الرأي، كما استفاد الشافعي من كتب: محمد بن الحسن. وقال ابن المبارك وغيره من أئمة الحديث: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة!

ولكن ظل هناك متعصبون لمدرسة الأثر هاجموا الإمام أبا حنيفة هجوما عنيفا، نراه في مثل: كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد[(1)]. وفيما رواه الخطيب في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد، من أقاويل أهل الحديث وتجريحهم لإمام أهل الرأي[(2)].

وأبو حنيفة ليس إلا وارثا لعلم مدرسة الكوفة الفقهية التي أسّسها الصحابي الجليل: عبد الله بن مسعود. فكان تبعا لأئمة أهل بلدة، ولم يكن مبتدعا.

رابعا: أن المدرسة الحَرْفيّة تنهج ـ بصفة عامة ـ نهج التشدد في الأحكام، وتميل إلى شدائد ابن عمر، أكثر من ميلها إلى رُخَص ابن عباس، وإذا وجد قولان متكافئان أو متقاربان، أحدهما أحوط والآخر أيسر، فإنها تميل دائما إلى الأخذ بالأحوط، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما خُيِّر بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثما»[(3)]. مع أن جمهور الناس يحتاجون إلى التيسير.

---

(١) انظر: السنة لعبد الله بن أحمد (١ / ١٨١ وما بعدها) تحت عنوان: ما حفظت عن أبي وغيره من المشايخ في أبي حنيفة.

(٢) انظر: تاريخ بغداد (١٣ / ٣٢٣) ذكر من اسمه نعمان.

(٣) رواه البخاري في الحدود (٦٧٨٦)، ومسلم في الفضائل (٢٣٢٧) عن عائشة.

كما أنها لا تعترف بما حدث من تطور في العالم، تغير معه كل شيء عما كان في عهد فقهائنا القدامى، وخصوصا في هذا العصر: عصر الثورات العلمية الهائلة التكنولوجية، والبيولوجية، والإلكترونية، والنووية، والفضائية، والاتصالات، والمعلومات . . . . إلخ.

ولهذا لا تراعي تغير الزمان والمكان والأعراف والأحوال التي ذكر المحققون من العلماء: أنها توجب تغير الفتوى بتغيرها، ولا ينظرون كثيرا إلى المخفّفات التي توجب التيسير على الناس، مثل الضرورات، والحاجيات التي تنزل منزلة الضرورات، وما عمَّت به البلوى، متناسين القواعد التي قررها العلماء من قديم، مثل: إذا ضاق الأمر اتسع، والمشقة تجلب التيسير.

ومما ذكروه عن عمر أنه كان يقول: أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلتت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سئلوا: أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإياهم. وفي رواية: فقالوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا. قال ابن القيم: إسناده في غاية الصحة[1]. وهذا فيمن يعارضون السنن بآرائهم، لا فيمن يستنبطون منها الأحكام بآرائهم، بناء على تبيّن عللها ومقاصدها لعقولهم، فهذا هو الفقه في الدين عن الله ورسوله.

واستندوا أيضا إلى تحذير ابن مسعود فيما رواه البخاري عنه أنه قال: فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفا ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم[2].

وهذا أيضا فيمن يستخدمون الرأي دون اعتماد على أصل من كتاب أو سنة، أو قياس عليهما، أو نظر إلى مقاصدها.

وقد كان ابن مسعود هو المؤسس الأول لهذه المدرسة التي عرفت بمدرسة الرأي في الكوفة. فنسبها إلى صحابة رسول الله: نسب موصول.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (١ / ٥٥).

(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٣ / ٢٨٣).

نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

١. إسقاط الثمنية عن النقود الورقية.

٢. إسقاط الزكاة عن أموال التجارة.

٣. الإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة.

٤. تحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني.

نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

وفي عصرنا رأينا وسمعنا من تقمصوا شخصية ابن حزم، وأغفلوا النظر إلى مقاصد الشريعة، ورفضوا ربط الأحكام بالحِكَم والمصالح، وحجبتهم ظواهر النصوص الجزئية عن النظر إلى المبادئ الكلية، فوقعوا كما وقع ابن حزم - وهو أوسع منهم علمًا بيقين - في أخطاء فاحشة، وحمَّلوا شريعة الله ما لا تحتمله، بضيق أفهامهم، وسعة أوهامهم.

وسنذكر هنا أمثلة بيّنة بل صارخة، لحَرْفِيَّة هؤلاء وجمودهم على الظواهر، التي يستغرب أهل العقل والعلم كيف تصدَر عن هؤلاء، وكيف ينسبون ذلك إلى الإسلام.

١ - إسقاط الثمنية عن النقود الورقية

لقد وجدنا من يقول: إن النقود الورقية - التي يتعامل بها العالم كله اليوم، ومنه العالم الإسلامي - ليست هي النقود الشرعية التي وردت في الكتاب والسنَّة، وعلى هذا لا تجب فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا! إنما النقود الشرعية هي الذهب والفضة وحدهما!

هكذا يقول جماعة من الناس ظهروا في لبنان، وعرفوا باسم «الأحباش»[1] وظهرت معهم آراء شاذة مثل هذه، خالفوا بها جمهور الأمة.

---

(١) ينتسبون إلى رجل اسمه: عبد الله الحبشي الهرري، ولا أدري متى كان الأحباش أساتذة للعرب في علم الدين؟! على أني سمعت أنهم أسرفوا وزادوا على ما قال شيخهم.

يمكنك ـ في قول هؤلاء «الظاهرية الجُدُد» ـ أن تملك الملايين من هذه النقود، ولا تخرج عنها زكاة في كل حَوْل، إلا أن تطيب نفسك بشيء فتتطوَّع به.

و يمكنك أن تدفع هذه النقود إلى مَن شئت من الناس أو إلى البنك، وتأخذ عليها من الفوائد ما أردتَ، ولا حَرَجَ عليك!! لأنها ليست من الأموال الربوية!

وقد رددتُ على هؤلاء الحرفيين في كتابي: «فقه الزكاة» وبيّنتُ خطأهم الفاضح وتناقضهم الواضح[1].

فهذه النقود هي التي يدفعونها ثمنا للأشياء، فيستحلون بها مختلف السلع من عقار ومنقول.

وهي التي يدفعونها أجرة فيستحلون بها عَرق العامل الأجير، وينتفعون في مقابلها بالعين المؤجرة.

وهي التي يدفعونها مهرا للمرأة، فيستحلون بها الفروج، ويصححون النكاح، ويثبتون الأنساب.

وهي التي يدفعونها دية في القتل الخطأ، فيبرءون من دم المقتول.

وهي التي يقبضون بها رواتبهم ومكافآتهم، وأجور عقاراتهم، وأثمان بضائعهم، ويقيمون الدعاوى، ويطلبون التعويضات، ضد من يتأخر عنهم في ذلك، أو يأكل بعض ذلك عليهم.

وهي التي يرون غنى المرء بمقدار ما يملك منها، وفقره بمقدار ما يحرم منها.

وهي التي يحفظونها في أعز المواقع صيانة لها وحفظًا من الضياع أو السرقة لشيء منها، في الدور أو في المصارف، ويقاتلون دونها لو صال عليهم صائل يريدها.

وهي التي تعاقب القوانين كلها مَن سرقها أو اختلسها أو أخذها رشوة.

(١) انظر: فقه الزكاة (ج ١/ ٢٦٣).

فكيف ساغ لهؤلاء أن يغفلوا ذلك كله، ويُسقطوا الزكاة عن هذه النقود، ويجيزوا الربا فيها، لأنها ليست ذهبًا ولا فضة، لولا النزعة الظاهرية الحَرْفِيَّة، التي ذهبت بهم بعيدا عن الصواب؟!!

٢ـ إسقاط الزكاة عن أموال التجارة

و من أعجب ما قرأنا وسمعنا في عصرنا من آراء هؤلاء: القول بسقوط الزكاة عن أموال التجارة.

ولقد ساءني أن أجد رجلا مثل المحدث الشهير الشيخ ناصر الدين الألباني ـ على تبحره في الحديث وعلومه ـ يؤيد رأي الظاهرية والشيعة الإمامية في إخراج الثروات التجارية من وعاء الزكاة، ويرى أن التجار الذين يملكون عروض التجارة التي تقدَّر بعشرات الملايين أحيانا لا تجب عليهم الزكاة فيها!

و قد تبع في ذلك العلامة الشوكاني، وتلميذه الأمير الهندي صديق حسن خان القنوجي، مخالفا جمهور الأمة، معرضًا عن عمومات القرآن والسُّنَّة، وعن مقاصد الشريعة.

و أنا من المعجبين بالشوكاني والقنوجي ـ وقبلهما بابن حزم ـ ولكن لا عصمة لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم، والشوكاني ـ على إمامته ـ تبدو فيه أحيانًا نزعة ظاهرية، كما في موقفه هنا، وفي بعض المسائل الأخرى.

و أحسب أن الشوكاني لو عاش إلى عصرنا، ورأى أن من التجار من يملك بضائع وعروضا تقدر بالملايين، بل بعشراتها ومئاتها، وأن هذه الثروة قد تمر عليها السنون ولا تُنَضُّ (أي تُسَيَّل في صورة نقود). ولو حدث شيء جزئي من ذلك، فقلَّما يحول عليه الحَوْل، ومعنى هذا أن أموال التجار هذه معفاة ـ بصورة مستمرة ـ من وجوب الزكاة! أحسب لو رأى الشوكاني ذلك، ولمس نتائجه، لغيّر رأيه واجتهاده، فقد كان رجاعًا للحق.

ولكن الشيخ الألباني يعيش في عصرنا ويقول ذلك، وينكر على من يخالفه، ويزعم أن قوله هو الشرع الصحيح، وهذا هو العجب العجاب!

لقد سمعتُ ذلك عنه قديمًا من بعض الناس، وكنت لا أصدّقه، حسبته نوعًا من التشنيع على الشيخ، لما له من خصومات كثيرة مع علماء المذاهب الأربعة وغيرهم.

حتى قرأتُ ذلك في كتابه: «تمام المنة في التعليق على فقه السنَّة» وذلك عند تعليقه على حديث أبي ذر رضي الله عنه: «وفي البَزّ صدقته» الذي ضعَّفه الشيخ، وإن حسّنه الحافظ ابن حجر من قبل.

ولا يتسع المقام هنا للرد على الشيخ، وقد رددت عليه في كتابي «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة»[1].

لقد ناقشتُ المضيِّقين في إيجاب الزكاة في كتابي: «فقه الزكاة» في فصل: «زكاة المُسْتَغَلاّت» وناقشت شبهات الظاهرية في فصل: «زكاة الثروة التجارية» وفنّدتُ شبهات هؤلاء وأولئك، ولا أريد أن أعيد ما كتبته هناك فليراجعه من يريد التوسع في الموضوع[2].

وليت شعْري لو أخَذَت المدن التجارية الكبرى في عالمنا الإسلامي بفتوى الشيخ، فمَاذا يكون للفقراء، والغارمين، وفي سبيل الله، وسائر المصارف من أموالهم التي تُقدّر بالمليارات؟

ليس على تجار جدة والرياض والكويت ودبي وأبو ظبي والدوحة والمنامة ومسقط وعَمَّان وبيروت والقاهرة ودمشق وبغداد وغيرها من زكاة إلا ما نضَّ من

(١) الكتاب المذكور / ص ٢٤٩ ـ ٢٥٦ ـ نشر مكتبة وهبة ـ القاهرة.

(٢) انظر: فقه الزكاة ـ فصل «زكاة الثروة التجارية»، باب «أدلة وجوبها وشبهات المخالفين والرد عليها»: ١/ ٣٢٢ - ٣٢٣ ـ ط. مكتبة وهبة. وانظر: زكاة المستغلات بين المضيقين والموسعين ج١ ص ٤٥٨ - ٤٦٥.

البضائع (أي ما سُيِّل منها) وحال عليه الحَوْل، أو ما طابت به أنفسهم من قليل أو كثير. وقد تمر سنوات، ولا يُسَيَّلُ من هذه العروض شيء، لأن بضاعة تذهب، وأخرى تجيء، وهكذا دواليك، والمحروم هو الفقراء والمستحقون، والمظلوم هو الإسلام.

ومن المعلوم: أن التجار في عصرنا يكسبون عشرات الملايين، ولكنهم يشكون أبدا من عدم السيولة، أو قلتها، حتى إنهم لا يجدون نقودا يوزعونها أرباحا على الشركاء!

على أن ابن حزم المضيِّق في الزكاة يكمل مذهبه: أنه يوجب على ولي الأمر أن يفرض على الأغنياء في أموالهم ما يسد حاجة الفقراء، ويجبرهم على ذلك[1].

والشيعة الذين لا يرون الزكاة واجبة في عروض التجارة، يُعوِّضون ذلك بما أوجبوه من «الخمس» في كل ما يغنمه المسلم ويستفيده من دخل، بعد أن يأخذ كفاية نفسه وأهله لمدة سنة بالمعروف. ومن ذلك: خُمس أرباح التجارة. فهي ضريبة على صافي الدخل بمقدار ٢٠٪.

أما الشيخ فيرى الأصل براءة الذمة من كل تكليف في المال، وإن بلغ الملايين، وأن أموال الأغنياء محرّمة مصونة لا يجوز المساس بها، أو إيجاب أيّ حق عليها، وليمت الفقراء جوعًا، وليهلك الضعفاء تشردًا، إلا أن يجود عليهم التجار بما تطيب به أنفسهم من الفتات!

ويُعزَى ذلك كله إلى الكتاب والسُّنَّة المفترَى عليهما.

إن الإسلام قد يُضار أحيانا من أصدقائه الطيبين، أكثر مما يُضار من أعدائه الخبيثين الكائدين.

(١) انظر المحلى: ٦/ ١٥٦-١٥٩، وانظر فقه الزكاة: ٢/ ٩٨٧ وما بعدها. طبعة مكتبة وهبة.

٣ ـ الإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة

و للظاهرية الجُدُد موقف عجيب من زكاة الفطر، نشهده منهم كل عام في أواخر رمضان، فهم يقفون موقفا حاسما رافضا لإخراج القيمة ـ أي قيمة الصاع أو نصفه الواجب من الطعام ـ وبوجوب إخراجها من الحبوب من القمح أو الشعير أو الذرة أو الأرز، أو التمر أو الزبيب، ويحرمون ما عدا ذلك تحريما قاطعا، وينادون في الناس علنا: أن من أخرج زكاة الفطر نقودا فزكاته باطلة!! لأنها خلاف السنة! وعليه أن يعيدها ثانية، ويخرجها من الطعام حتى يقبلها الله منه!

هذا مع أن هذا أمر اختلف فيه الأئمة والفقهاء، فلا يجوز الإنكار والتشديد فيه، لأن من المتفق عليه: أن لا إنكار في المسائل الاجتهادية الخلافية، إنما ينكر ما اجتمعت عليه الأمة بيقين.

على أنهم لم يحسنوا فقه السنة في المسألة كما ينبغي، ولو تأملوا لوجدوا السنة ضدهم.

نظرة في أحاديث زكاة الفطر

و من الثابت: أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخرج زكاة الفطر، ويأمر بإخراجها بعد صلاة الفجر، وقبل صلاة العيد من يوم الفطر.

و كان الوقت كافيا لإخراجها وإيصالها إلى مستحقيها، لصغر حجم المجتمع، ومعرفة أهله بعضهم لبعض، ومعرفة أهل الحاجة منهم، وتقارب منازلهم، فلم يكن في ذلك مشكلة.

فلما كان في عصر الصحابة اتسع المجتمع نسْبيا، وتباعدت مساكنه، وكثر أفراده، ودخلت فيه عناصر جديدة، فلم تعد فترة ما بين صلاة الصبح وصلاة العيد كافية، فكان من فقه الصحابة أن كانوا يعطونها قبل العيد بيوم أو يومين.

و في عصر الأئمة المتبوعين من الفقهاء المجتهدين ازداد المجتمع توسعا وتعقدا،

فأجازوا إخراجها من منتصف رمضان، كما في المذهب الحنبلي، بل من أول رمضان كما في المذهب الشافعي.

ولم يقفوا عند الأطعمة المنصوص عليها في السنة، بل قاسوا عليها كل ما هو غالب قوت البلد.

بل زاد بعضهم فأجاز إخراج القيمة، لا سيما إذا كانت أنفع للفقير، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، ومذهب الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، إذ المقصود «إغناء المساكين» في هذا اليوم الكريم، والإغناء كما يتحقق بالطعام يتحقق بدفع قيمته، وربما كانت القيمة أوفى بمهمة الإغناء من الطعام، وخصوصا في عصرنا، وفي هذا رعاية لمقصود النص النبوي، وتطبيق لروحه، وهذا هو الفقه الحقيقي.

السنة بين اللفظ والروح أو بين الظواهر والمقاصد

إن التمسك بحَرْفِيَّة السنة أحيانا لا يكون تنفيذا لروح السنة ومقصودها، بل يكون مضادا لها، وإنْ كان ظاهره التمسك بها.

وهذا ما يجسده تشدد الذين يرفضون كل الرفض إخراج زكاة الفطر بقيمتها نقدا، وحجة هؤلاء المتشددين: أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجبها في أصناف معينة من الطعام: التمر والزبيب والقمح والشعير، فعلينا أن نقف عند ما حدده رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نعارض السنة بالرأي.

ولو تأمل هؤلاء الإخوة في الأمر كما ينبغي له، لوجدوا أنهم خالفوا النبي صلى الله عليه وسلم في الحقيقة؛ وإن اتبعوه في الظاهر. أقصد أنهم اعتنوا بجسم السنة وأهملوا روحها.

فالرسول صلى الله عليه وسلم راعى ظروف البيئة والزمن، فأوجب زكاة الفطر مما في أيدي الناس من الأطعمة، وكان ذلك أيسر على المعطي، وأنفع للآخذ.

فقد كانت النقود عزيزة عند العرب، وخصوصا أهل البوادي، وكان إخراج الطعام ميسورا لهم، والمساكين محتاجون إليه، لهذا فرض الصدقة من الميسور لهم.

حتى إنه رخص في إخراج «الأقط» ـ وهو اللبن المجفف المنزوع زبده ـ لمن كان عنده وسهل عليه، مثل أصحاب الإبل والغنم والبقر من أهل البادية.

فإذا تغير الحال، وأصبحت النقود متوافرة، والأطعمة غير متوافرة، أو أصبح الفقير غير محتاج إليها في العيد، بل محتاجا إلى أشياء أخرى لنفسه أو لعياله: كان إخراج القيمة نقدا هو الأيسر على المعطي، والأنفع للآخذ. وكان هذا عملا بروح التوجيه النبوي، ومقصوده.

إن مدينة القاهرة وحدها فيها نحو أربعة عشر مليون مسلم، لو كلفتهم بإخراج أربعة عشر مليون صاع من القمح أو الذرة أو الشعير أو التمر أو الزبيب، فمن أين يجدونها؟ وأي عسر وحرج يجدونه، وهم يبحثون عنها في أنحاء القرى، حتى يعثروا عليها كلها أو بعضها؟ وقد نفى الله عن دينه الحرج، وأراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر!

وهب أنهم وجدوها بعد لأي وعناء، فماذا يستفيد الفقير من هذه الحبوب؟ وهو لم يعد يطحن ولا يعجن ولا يخبز، إنما يشتري الخبز جاهزا من المخبز؟

إننا نلقي عليه عبئا حين نعطيها له حبّا، ليتولى بعد ذلك بيعه، ومن يشتريه منه، والناس كلهم من حوله لم يعودوا في حاجة إلى الحب؟!

وهل نكون بذلك قد حققنا مقصد الشرع الذي أمرنا بإغناء المساكين في هذا اليوم؟ إننا في الواقع لم نغنهم بهذه الحبوب ولم نسعفهم، ولم نقض أي حاجة من حاجاتهم، فكيف نكون مع هذا متبعين للسنة؟!

ولقد حدثني بعض الإخوة في بعض البلاد التي يمنع علماؤها إخراج القيمة: أن المزكِّي للفطر يشتري صدقة فطره من التمر من التجار بخمسين ريالا مثلا، فيسلمه

للفقير، فيبيعه الفقير في الحال لنفس التاجر بثلاثين ريالا، وأحيانا بما هو أقل، وأحيانا يرفض التاجر شراءه لكثرة ما عنده.

ويظل الطعام أو التمر يباع ثم يشترى هكذا مرات ومرات! والواقع أن الفقير لم يأخذ طعاما! إنما أخذ نقدا، بأنقص مما لو دفع المزكِّي القيمة له مباشرة، فهو الذي يخسر الفرق ما بين ثمن شراء المزكِّي من التاجر، وثمن بيع الفقير له، فهل جاءت الشريعة لمصلحة الفقراء أو بضدها؟ وهل الشريعة شكلية إلى هذا الحد؟!.

وهل التشديد في هذا على الناس كل الناس: اتباع للسنة حقا! أو مخالفة لروح السنة التي شعارها دائما: «يسروا ولا تعسروا»[1]؟

ثم إن الذين لم يجيزوا إخراج القيمة في زكاة الفطر، أجازوا إخراج أنواع من الطعام لم ينص عليها الحديث، إذا كانت هي غالب قوت البلد!

وهذا نوع من التأويل للسنة، أو القياس على النص، قلدوا فيه أئمتهم، ولم يجدوا فيه حرجا، وهو ـ في رأينا ـ قياس صحيح، وتأويل مقبول.

فلماذا كان الرفض الشديد لفكرة القيمة في زكاة الفطر، مع أن المقصود بها إغناء المساكين عن السؤال والطواف في هذا اليوم؟ ولعل هذا يتحقق بدفع القيمة أكثر مما يتحقق بدفع الأطعمة العينية.

نحن نوجب دفع الأطعمة في حالة واحدة، وهي «حالة المجاعة» التي يحتاج الناس فيها إلى الطعام أكثر من حاجتهم إلى النقود، وقد توجد النقود عند الإنسان ولكنه لا يجد الطعام، فهنا يجب دفع الطعام؛ لأنه هو الذي يسد حاجة المسكين[2].

---

(١) جزء من حديث أنس وهو عند البخاري في العلم (٦٩)، ومسلم في الجهاد والسير (١٧٣٤).

(٢) للمزيد من الأدلة راجع ما ذكرناه في فقه الزكاة (٢/ ٩٦٩-١٠١٤).

٤ـ تحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني

ومن مواقف أصحاب هذه المدرسة المشهورة: التشدد في تحريم التصوير الضوئي (الفوتوغرافي) الذي عرفه الناس في عصرنا، والذي تطور كثيرا، حتى أمسى يصور الأشخاص متحركين ومتكلمين، كما نشاهد ذلك في التصوير التلفزيوني.

ومنذ ظهرت هذه الآلة «الفوتوغرافيا» في حياة الناس، بادر العلماء ببيان حكمها، فمنهم من أباحها، ومنهم من كرهها، ومنهم من حرمها.

وكانت الإباحة هي الرأي الأشهر الذي أفتى به كبار علماء الأمة، ومن أظهرهم مفتي المملكة المصرية في زمنه العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي، الذي ناقش الموضوع في رسالته «القول الكافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي» وانتهى إلى القول بحلّه وإباحته. ناظرا إلى أن العلة التي ذكرتها الأحاديث المحرِّمة للتصوير، والتي لعنت المصورِّين: أنهم يضاهون خلق الله[1].

وهذا ينطبق على التصوير «المجسّم» وهو: ما نسميه «التماثيل».

أما هذا التصوير، فليس فيه مضاهاة خلق الله. وإنما هو خلق الله نفسه، انعكس على الورق المخصوص، كما تنعكس الصورة على المرآة.

ويؤكد هذا الكلام الذي قاله الشيخ بخيت: أن أهل قطر والخليج هنا يسمون الصورة: عكسا، والمصور عكّاسا، ويقول الشخص له: متى آخذ العكوس منك؟ وهذا واضح في التصوير الفيديوي، والتلفزيوني، حيث يشاهد الإنسان خلق الله كما هو، ولا تتضح فيه فكرة المضاهاة، التي هي علة التحريم، كما تنطق بذلك الأحاديث.

(١) إشارة إلى حديث عائشة «أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله» رواه البخاري في اللباس (٥٩٥٤) ومسلم في اللباس والزينة (٢١٠٧).

وكم ناقشت الإخوة المتشددين في هذا الأمر، فلم يلينوا أبدا. وقلت لهم: إن الوعيد الشديد الذي ورد في السنة في هذا الأمر، مثل: «أشد الناس عذابا يوم القيامة: المصورون»[1] لا يتلاءم مع حجم المخالفة المذكورة في الحديث، إذ مجرد تصوير الإنسان على صورته التي خلقه الله عليها: ليست فيها مفسدة ملحوظة، ولا ضرر بالنفس أو بالغير، يستوجب هذا الوعيد كله. فلا بد أن يكون المقصود بالمصورين هنا شيئا آخر، مثل: الذين يصورون الأصنام وغيرها مما يعبد من دون الله.

وقد أفتى هؤلاء بتحريم مشاهدة التلفزيون، أو إدخاله في بيت المسلم، لا لأنه يعرض أشياء محظورة شرعا مثل: الرقص والأغاني الخليعة، والمناظر الخارجة عن أدب الإسلام، بل هو حرام؛ لأنه قائم على التصوير المحرم، وإن كان كل ما يعرضه حلالا لا شائبة فيه[2].

وأذكر أنني شاركت في المؤتمر العالمي الأول للدعوة والدعاة، الذي دعت إليه الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وفي الجلسة الافتتاحية حضر تلفزيون المدينة ليأخذ صورة حية من هذا الجمع الحاشد من مئات العلماء الذين حضروا من أنحاء العالم الإسلامي، وأبى نائب رئيس الجامعة أن يسمح لهم بذلك، باعتبار هذا منكرا لا يليق أن يرتكب في رحاب جامعة إسلامية، برغم أن جمهور المشاركين يجيزون ذلك، ولا يرون به بأسا.

قيام الشريعة على العلل ورعاية المصالح

ومما يرد على دعوى هؤلاء: ما اتفق عليه جمهور علماء الأمة من أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد، وأن الله سبحانه لا يعود عليه

(١) رواه البخاري في اللباس (٥٩٥٠)، ومسلم في اللباس والزينة (٢١٠٩) عن عبد الله بن مسعود.
(٢) رجع كثير منهم الآن عن هذا الرأي، وأباحوا التلفاز ومشاهدة برامجه فضلا عن إدخاله بيت المسلم، وهذا أمر محمود.

بشيء منها، فهو غني عن العالمين، وإنما أراد بهم الخير والصلاح لخلقه. فلا بد للعالم من تحري معرفة مقصود الله تعالى من شرعه، وليس لأحد أن ينفي عن الشريعة الحكمة والمصلحة فيما جاءت به.

ومن الكلمات المضيئة التي يتناقلها أهل العلم هنا: ما قاله الإمام ابن القيم في «إعلامه»: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكَم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[1].

وهذا كلام ينبغي أن نعض عليه بالنواجذ، وأن نواجه به الذين يتمسحون بابن القيم وشيخه ابن تيمية، ولكنهم لم يحملوا عنهما هذه الروح، وهذه البصيرة، التي تنظر إلى الشريعة هذه النظرة، و ترى ذلك أساسا لتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والإنسان، وفقا للمقاصد والأهداف والمصالح التي راعاها الشارع عند تشريعه للحكم، إيجابا أو استحبابا، أو تحريما أو كراهة أو إباحة.

و الأدلة على وجوب تغير الفتوى بتغير موجباتها كثيرة لا يتسع المقام لها هنا. وقد بينّاها في كتب أخرى[2].

إنما الذي يهمنا ذكره وتأكيده هنا: ما نبّه عليه ابن القيم، وهو ارتباط ذلك بتقرير قيام الشريعة على رعاية المصالح، فإذا تغير الحال، ولم يعد الحكم القديم محققا للمصلحة: وجب أن يتغير، وعلى هذا الأساس يجب مطاردة فكرة «الحيل» التي انتشرت لدى بعض المتأخرين للتحايل على فعل بعض المحرَّمات، أو إسقاط بعض الواجبات.

---

(1) إعلام الموقعين (3/5).

(2) انظر: كتابنا «عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية» العامل الخامس، وانظر: كتابنا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» فصل: تغير الفتوى، ص 200-229.

كما نؤكد هنا على أن كل حكم شرعي لابد أن يكون وراءه تحقيق مصلحة: ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وفق تقسيم الأصوليين لمراتب المصالح. وقد يكون تحقيق المصلحة في صورة سلبية، بمعنى درء المفسدة.

وقد جوَّد الإمام أبو إسحاق الشاطبي في «موافقاته» الحديث عن هذه «المقاصد» وأفرد لها جزءا خاصّا من كتابه ينبغي أن يُراجَع[1].

كما أفرده بالتأليف في عصرنا العلاَّمة محمد الطاهر بن عاشور، واستدرك بعض الاستدراكات المهمة، كما كتب العالم الأزهري الفقيه الشيخ محمد مصطفى شلبي كتابه «تعليل الأحكام» الذي حصل به على شهادة «العالمية من درجة أستاذ» من الأزهر 1944 م. وكتب فيه كثير من العلماء والباحثين في عصرنا، وقدمت له رسائل للدكتوراة لعل أشهرها رسالة العالم الباحث المغربي المعروف الدكتور أحمد الريسوني، وباب العلم مفتوح، ولكل مجتهد نصيب.

فقهاء الصحابة ينظرون إلى مقاصد الشريعة

و من استقرأ ما أثر عن فقهاء الصحابة - رضي الله عنهم - مثل الخلفاء الراشدين، وابن مسعود وابن عباس، وابن عمر وعائشة، ومعاذ وزيد بن ثابت، ونظر إلى فقههم وتأمله بعمق: تبين له أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله الأوامر والنواهي من حكَم ومقاصد، فإذا أفتوا في مسألة، أو حكموا في قضية، لم تَغب عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها، ولم يهدروا هذه المقاصد الكلية في غمرة الحماسة للنصوص الجزئية، ولا العكس، بل ربطوا الجزئيات بالكليات، والفروع بالأصول، والأحكام بالمقاصد، بعيدا عن الحَرْفيَّة والجمود.

---

(1) انظر: الجزء الثاني من «الموافقات»، وانظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور، وانظر: ما كتبناه عن المقاصد في كتابنا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» وفي حديثنا عن «أصول الفقه الميسر» في كتابنا «تيسير الفقه» الجزء الأول.

معاذ يأخذ القيمة في زكاة الحبوب

ولهذا وجدنا معاذ بن جبل الذي أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن معلما وقاضيا وواليا، وأمره أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم، ليردها في فقرائهم. وحذَّره أن يأخذ كرائم أموالهم، أي أحسنها وأفضلها (من المواشي والزروع وغيرها) بل يأخذ الوسط منها، لا الأجود ولا الرديء، وكان مما قاله له فيما رواه أبو داود وغيره: «خذ الحَبَّ من الحَبِّ، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر»[1].

و لكن معاذا ـ رضي الله عنه ـ الذي جاء في الحديث أنه أعلم الصحابة بالحلال والحرام[2] ـ لم يجمد على ظاهر الحديث، بحيث لا يأخذ من الحَبِّ إلا الحَبَّ... إلخ. ولكنه نظر إلى المقصد من الزكاة، وهو التزكية والتطهير للغني: نفسه وماله، وسد خلة الفقراء من المؤمنين، والمساهمة في إعلاء كلمة الإسلام، كما تُنبئ عن ذلك مصارف الزكاة، فلم ير بأسا من أخذ قيمة العين الواجبة في الزكاة، وخصوصا من أهل اليمن الذين أظلهم الرخاء في رحاب عدل الإسلام، في حين تحتاج عاصمة الخلافة إلى مزيد من المعونات، فكان أخذ القيمة ـ ملبوسات ومنسوجات يمنية ـ أيسر على الدافعين، وأنفع للمرسَل إليهم من فقراء المهاجرين وغيرهم من المدينة.

وهذا ما ذكره البخاري في صحيحه معلقا بصيغة الجزم، ورواه البيهقي في سننه بسنده عن طاوس عن معاذ أنه قال لأهل اليمن: ائتوني بخميس أو

(١) رواه أبو داود في الزكاة (١٥٩٩) وسكت عليه هو والمنذري (مختصر السنن ـ حديث ١٥٣٤)، وابن ماجه في الزكاة (١٨١٤)، والحاكم: ١/ ٣٨٨، وصححه على شرط الشيخين إن صح سماع عطاء بن يسار من معاذ، وقال الذهبي: لم يلقه.

(٢) جزء من حديث: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله عمر...». الحديث رواه أحمد (١٣٩٩٠) عن أنس، وقال مخرّجو المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين، ورواه النسائي في الكبرى (٨٢٤٢)، والبيهقي (٦/ ٢١٠).

لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم، وخير للمهاجرين بالمدينة[1].

وهذا ما ذهب إليه الثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وروي عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري، من جواز أخذ القيمة بدل العَيْن في الزكاة. وروي عن أحمد في غير زكاة الفطر. وهو الظاهر من مذهب البخاري في صحيحه، وافق فيه الحنفية على كثرة ما خالفهم، إذ وجد الدليل معهم[2].

عمر ينقل العاقلة من القبيلة إلى الديوان

ووجدنا الفاروق عمر بن الخطاب ـ بمحضر من الصحابة ـ ينقل العاقلة من «القبيلة» إلى «الديوان» بعد أن دوَّن الدواوين، وقيَّد عليها المستحقين للعطاء من الدولة، وذلك أن «التناصر» الذي كان أساسه من قبْلُ: العصبية القبلية قد تغير الآن. وقد كان هذا التناصر القبلي هو علة فرض تحمل العصبة أو القبلية للدية، فما دام قد تغير أساس التناصر، فإن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، ولا يتصور من عمر: أن يخالف ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم. ولكنه عَرف المقصود فوقف عنده:

وقد اختلف أئمة المذاهب فيما ذهب إليه عمر وأقره عليه الصحابة، فمنهم من وقف عند ظاهر قضائه صلى الله عليه وسلم بالدية في قتل الخطأ وشبه العمد على العاقلة، وهم «عَصَبة الرجل» من قبيلته أو عشيرته، فأخذ بظاهر ذلك وأوجبوا أن تكون العاقلة هي العصبة أبدا، ولم ينظروا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما ناط الدية بالعصبة، لأنها ـ في ذلك الزمن ـ كانت محور النصرة والمعاونة والمعاضدة.

(١) رواه البخاري معلقا في كتاب «الزكاة»، باب «أخذ العَرْض في الزكاة». والبيهقي في السنن الكبرى: (٤/ ١١٣).

(٢) انظر: فقه الزكاة (٢/ ٨٠٩ ـ ٨١٤) ط. مكتبة وهبة.

وخالفهم آخرون كالحنفية، مستدلين بفعل أمير المؤمنين عمر الذي جعلها في عهده على «أهل الديوان»، ناظرا إلى مقصود ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم في عهده. وقد بحث ذلك الإمام ابن تيمية في فتاويه فقال: «النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العاقلة، وهم الذين ينصرون الرجل ويعينونه، وكانت العاقلة على عهده هم عصبته، فلما كان في زمن عمر جعلها على أهل الديوان، ولهذا اختلف فيها الفقهاء، فيقال: أصل ذلك أن العاقلة هل هم محددون بالشرع، أو هم من ينصره ويعينه من غير تعيين؟ فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب، لأنهم العاقلة على عهده. ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كل زمن ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان، إذ لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ديوان ولا عطاء.

فلما وضع عمر الديوان، كان معلوما: أن جُنْد كل مدينة ينصر بعضه بعضا، ويعين بعضه بعضا، وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، وهذا أصح القولين، وأنها تختلف باختلاف الأحوال، وإلا لو رجل قد سكن بالمغرب، وهناك من ينصره ويعينه كيف تكون عاقلته من بالمشرق في مملكة أخرى؟! (أي من عصبته) ولعل أخباره قد انقطعت عنهم، والميراث يمكن حفظه للغائب، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في المرأة القاتلة أن عقلها على عصبتها، وأن ميراثها لزوجها وبنيها. فالوارث غير العاقلة»[1].

ولهذا أفتيت في عصرنا، بأن العاقلة اليوم يمكن أن تنقل إلى «النقابات» المهنية، فإذا قتل الطبيب خطأ، فديته على نقابة الأطباء، والمهندس على نقابة المهندسين.. وهكذا.

وهذا لابد منه في المجتمعات التي تقوم على «عوائل» محدودة العدد، محدودة القدرة، لا على قبائل وعشائر كبيرة. مثل المجتمع المصري وغيره، فلا يوجد لجمهور الناس عاقلة من عصبة يمكن أن تتحمل ديته، إذا قتل خطأ كما في حوادث السير التي تكثر في هذا الزمن.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩، ص ٢٥٥، ٢٥٦.

المدرسة الثانية
مدرسة «المعَطلَة الجُدُد»
تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد

٢. مدرسة «المعطلة الجُدُد»

تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد

والمدرسة الثانية المقابلة لمدرسة «الظاهرية الجُدُد» التي تحدثنا عنها: المدرسة التي تغفل النصوص الجزئية، بل تتعمد الإعراض عنها، وتزعم أنها إنما تنظر إلى المصالح العامة، والمقاصد الكلية.

وهؤلاء أسميهم: «مدرسة التعطيل للنصوص» أو «المعَطِّلَة الجُدُد» الذين ورثوا «المعَطِّلَة القدامى» الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقية.

فهؤلاء القدامى عطّلوا في مجال العقيدة، وهؤلاء الجُدُد عطّلوا في مجال الشريعة، وكلاهما تعطيل مذموم.

فأولئك المعطلة الجُدُد اجترءوا على نصوص الشرع، التي جاء بها الوحي المعصوم في القرآن العزيز، والسنة المشرفة، فردوها بلا مبالاة، وجمّدوها بلا أثارة من علم أو هدى، إلا اتباعا لهوى أنفسهم، أو أهواء الآخرين، ممن يريدون أن يفتنوهم عن بعض ما أنزل الله إليهم من الحق، والله تعالى إنما يريد من عباده أن يأخذوا الحق كله، ويؤمنوا بالكتاب كله، ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبلهم من بني إسرائيل، الذين قرّعهم الله تعالى بأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض. قال سبحانه: ﴿**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة: ٨٥).

ولقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بين الناس - خصوصا أهل الكتاب - بما أنزل الله إليه، ونهاه عن اتباع أهوائهم، وحذره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه، فقال عز وجل: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ (المائدة: ٤٩).

والعجب أن هؤلاء يعطلون نصوص الشرع باسم مراعاة مصالح الخلق، وكأن شرع الله جاء ليناقض مصالح الناس، ويزعمون أنهم بهذا التعطيل لم يخرجوا على الشرع، ولكنهم راعوا مقاصده، وحافظوا على روحه وجوهره. وإن لم يحافظوا على شكله وصورته.

وهؤلاء يريدون - تحت ستار المقاصد - إلغاء الفقه الإسلامي كله، وإلغاء علم أصول الفقه كله، والاكتفاء بالمقاصد، كما يفسرونها هم تفسيرهم الفضفاض؛ لإعطاء المشروعية الإسلامية لكل ما تريده تيارات التغريب الليبرالي أو التغريب الماركسي، أو تيارات الحداثة وما بعد الحداثة. فكلها يمكن أن تبرر - شرعا وإسلاميا - باسم المقاصد الشرعية. ومعنى هذا: أن نهدم أحكام الشرع باسم الشرع نفسه!!

يمكن - تحت غطاء هذه الفلسفة - أن نُغيّر أحكام الأسرة، فنمنع الطلاق، ونحرّم تعدد الزوجات، ونجيز للمسلمة ابتداء أن تتزوج بغير المسلم، ونسوي بين الابن والبنت في الميراث، وغيرها، باسم رعاية المصلحة العامة، التي هي مقصد الشرع الأصلي!!

ويمكن لهذه المدرسة تعطيل إقامة الحدود والعقوبات الإسلامية التي ثبتت بنصوص قرآنية قاطعة، باسم المصالح والمقاصد كذلك.

ويمكن للحكام أن يصادروا أموال الناس وأملاكهم دون تمييز بين المشروع منها وغير المشروع، باسم إقامة العدل الاجتماعي، معلنين: هذا هو العدل، والعدل شريعة الله!

وإذا سبرت غور هؤلاء: وجدتهم جماعة من العلمانيين من ليبراليين وماركسيين، ممن لا يرجون لله وقارا، ولا يقدرون الله حق قدره، ولا يعرفون للنبوة منزلتها، ولا ينظرون إلى القرآن على أنه تنزيل من حكيم حميد.

إنما هم يؤلهون أنفسهم، ويعطونها حق الله تعالى في التشريع لعباده، فيحللون الحرام، ويحرمون الحلال بأهوائهم، وتزيين شياطينهم لهم، فهم بهذا يريدون للناس أن يتخذوهم أربابا من دون الله.

على أن من هؤلاء المعطلة للنصوص جماعة جديدة غربية، ظهرت في الغرب، وفي فرنسا خاصة، تدعي المعرفة بالقرآن، تفسره بهواها، ولا تقيم وزنا لتفسير نبوي ولا تفسير صحابة ولا تابعين، ولا تبالي بأعلام الرواية، ولا أئمة الدراية. هذه الجماعة التي تعيش في فرنسا، وتعمل في جامعاتها، لها اتجاهها الخاص نحو المقاصد الخاصة، والشريعة عامة، ولها تبعيتها المعروفة لبعض اتجاهات «الألسنية» الفرنسية.

وأبرز ممثليها «محمد أركون» الجزائري الأصل.

يرى هذا الاتجاه في العناية بالمقاصد: مجرد محاولة من الفقه الإسلامي المعاصر لتجاوز الجمود التشريعي بواسطة المقاصد، وهي محاولة - من وجهة نظر هذا الاتجاه - محكوم عليها بالفشل، برغم توهم أصحابها على قدرتها الجبارة على استيعاب قضايا العصر. والعقبة الكأداء - عند هؤلاء - والتي سيواجهها الاجتهاد على أساس المقاصد، هو: انكشاف المسافة القائمة بين القرآن والشريعة، تلك المسافة التي دأب علماؤنا عبر التاريخ - بوعي أو بغير وعي - على ردمها أو حجبها عن أنظار المسلمين، بإطلاقهم لفظ الشريعة على القرآن، وعلى ما يخترعونه هم من الأصول والأحكام في آن واحد، ودون تمييز.

وهو اتجاه يكشف أصحابه عن موقف أيديولوجي من القرآن والشريعة معا يمثله «أركون» عندما يصف في كتابه «تاريخية العقل العربي الإسلامي» الاجتهاد المقاصدي بأنه «الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع الوهم الكبير إلى تقديس كل القانون المخترع»!

فالتجديد عند هؤلاء لا يعني إلا الخروج من دائرة الأحكام الشرعية، وهم يرون أن «بنية العقل الفقهي لا تتغير، وإلا صارت شيئا آخر، وسواء اعتمد الفقيه حَرْفِيَّة النصوص أم اجتهد في حدود الأصلين، بل الأربعة، أم شمل بعطفه كل الأصول الفقهية، أم تعلق بالمقاصد، فإن النتيجة واحدة، هي القصور.

وهذا الاتجاه - كما يقول د. كمال إمام - يصبح الحوار معه لونا من التراشق بالكلمات؛ لأنه يبدأ من موقف وليس من استيعاب[1].

هذه الفئة من المسلمين! المغتربين - المغتربين عن أمتهم، وعن تراثهم - فخورة بنفسها إلى حد الغرور الذي يعمي صاحبه عن رؤية الحقيقة، إنهم ينظرون بازدراء واستهانة إلى تراثنا وأئمتنا، وفي الوقت نفسه ينظرون بكل احترام بل بكل تقديس. إلى الغرب وثقافته. كلما قرأت لهؤلاء تذكرت قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ⁽⁸⁾ ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الحج: ٨، ٩).

هذا الصنف المتعالي ينظر إلى نفسه بوصفه أعلم من الطبري بالتفسير، ومن البخاري بالحديث، ومن أبي حنيفة بالفقه، ومن الشافعي بالأصول، فهو إمام الأئمة، وفحل الفحول، وعلاّمة المعقول والمنقول.. وهو يتهم هؤلاء جميعا: أنهم تركوا القرآن، واخترعوا شريعة من عند أنفسهم، ليلزموا بها الأمة، وهي شريعة مبتوتة الصلة بالقرآن، وإن الأمة في خير قرونها منذ عصر الصحابة - بل لعلها منذ عصر الرسول نفسه - ضلت الطريق، وجهلت حقيقة الدين، واجتمعت على الضلالة، خلال تلك العصور كلها، ولم تجد من يعلمها من جهالة، ويهديها من ضلالة، حتى جاء هو ورفقاؤه ليتداركوا ما قد فات، ويحيوا ما قد مات، ويذكروا بما قد نسي من قديم الزمان!

---

(١) انظر: بحث د. محمد كمال إمام: فكرة المقاصد في العبادات - رؤية منهجية - الذي قدمه لندوة مقاصد الشريعة الإسلامية في لندن ص ٦.

هذه الفئة المزهوّة بنفسها وبالغرب ملهمها، لا تعترف بالسنة مصدرا للتشريع الإسلامي، وينظرون إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم نظرة خاصة، لا يفصحون عنها تماما وبصراحة، بل تنم عنها بعض تعبيراتهم؛ فليس هو نبيًا معصوما يوحى إليه عن ربه، كما يعتقد ذلك جميع المسلمين: إنما هو شخصية عربية تجتهد في إطار زمانها ومكانها، وحال بيئتها، فتصيب أو تخطئ.

فهذه الجماعة الفرنسية أو المتفرنسة لا تعطل النصوص - وتعطل معها الفقه وأصوله - باسم المقاصد، بل تحارب فكرة المقاصد نفسها، تبعا لفكرتها في تعطيل الشريعة ذاتها، التي ترى أن المسلمين اخترعوها من عند أنفسهم، مناقضة للقرآن!!

ولهذه المدرسة - المعطِّلة للنصوص - بصفة عامة سمات وخصائص تميزها، ومرتكزات فكرية تستند إليها، ومواقف فقهية وفكرية تظهر آثارها في الحياة.

سمات مدرسة المعَطلة وخصائصها

١. الجهل بالشريعة.

٢. الجرأة على القول بغير علم.

٣. التبعية للغرب.

سمات مدرسة المعطلة وخصائصها

ولهذه المدرسة: خصائص وسمات تميزهم، وتحدد ملامحهم، أهمها:

١. الجهل بالشريعة

أولاها: الجهل بالشريعة، بمصادرها وأصولها وأحكامها، وفقهها الثري. وحكمنا هنا على المجموع لا على الجميع.

فهم لا يكادون يعرفون شيئا من القرآن، وجلهم - إن لم يكن كلهم - لا يحسنون أن يقرءوا بعض آيات منه قراءة صحيحة، ولا يعرفون علوم القرآن، ولا يصبرون على قراءة تفاسيره؛ ما كان منها تفسيرا بالرواية، وما كان بالرأي والدراية.

ولا يعرفون في الحديث وعلومه كثيرا ولا قليلا، بل لعلهم لا يعرفون الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الحسن والحديث الضعيف، ولا بين الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع، ولا بين الموصول والمنقطع والمعضل والمغلق.

ولا يعرفون علم أصول الفقه، ولا أدركوا أغواره ومدارسه ومباحثه، وما فيها من اتفاق واختلاف.

ولا يعرفون علم الفقه، ولا خاضوا بحاره، ولا صبروا على هضمه وتحصيله، ولا كلفوا أنفسهم قراءة بعض كتبه، من الفقه المذهبي، أو الفقه العام.

ولا يعرفون اللغة العربية وعلومها، وهي التي يعدها علماء الشرع من «العلوم الآلية» أي أنها آلة ووسيلة ضرورية لفهم الشريعة.

ومع هذا الجهل الغليظ، يدعون أنهم أعلم بالشريعة من أهلها، المتبحرين فيها، والذين نذروا حياتهم لدراستها، والعيش في رحابها.

٢- الجرأة على القول بغير علم

وثانيتها: الجرأة على التطاول والادعاء.

فمع جهل هؤلاء بالشريعة وأصولها ومصادرها: نراهم جُرآء على الكلام فيها بغير علم، ونرى الواحد منهم يتحدث أو يكتب عن الشريعة، وكأنه شيخ الإسلام أو مفتي الأنام! مع أن من أعظم الذنوب عند الله: أن يقول عليه المرء ما لا يعلم، كما قال تعالى عن الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٩). وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

ومن أعجب ما كتبه بعض المعاصرين منهم[1]: أن الله تعالى إنما أمر رسوله أن يحكم بما أنزل الله بين أهل الكتاب، لا بين المسلمين، فقوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩) الضمير في ﴿بَيْنَهُم﴾ لأهل الكتاب.

وإني لأعجب كيف ينزل الله كتابا للمسلمين، هو مصدر عقيدتهم وشريعتهم، وروح وجودهم، ثم لا يؤمر المسلمون أن يحكموا بهذا الكتاب، وإنما يحكم به بين غير المسلمين وحدهم؟!!

إن أولى الناس أن يُحْكَم بينهم بما أنزل الله هم المسلمون، الذين أنزل لهم الكتاب، وبعث لهم الرسول، ولا يتم لهم إيمان إلا إذا رضوا بحكم الله ورسوله ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٥١).

(١) هو الدكتور محمد أحمد خلف الله في بعض مقالاته.

إن الناس لن يستغنوا عن هداية الله، وإن بلغوا من العلم ما بلغوا، لأن القصور البشري سيظل يحكمهم، وعلم الله أكبر من علمهم: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥).

على أن الإنسان قد يعرف الصواب من الخطأ، ويميز الخير من الشر، ولكن تغلبه الشهوات والمصالح الآنية والمادية، فتجعله يحل لنفسه ما يجب أن يحرم، ويوجب على نفسه من الأمور ما لا ينبغي، ويسقط عنها ما لا يجوز أن تعفى منه.

وأعظم مثل على ذلك: إباحة الولايات المتحدة الأمريكية الخمر، بعد أن حظرتها، وأصدرت تشريعا بذلك، ثم ضغطت عليها الشهوات والمصالح الخاصة، فألغت الحظر، وهي تعلم ما وراءه من مآثم وأضرار على العقول والأجسام والأخلاق والاقتصاد، والأسر والجماعات.

٣- التبعية للغرب

وثالثة الخصائص لهذه المدرسة المُعَطِّلة للنصوص: هي التبعية للغير، وهذا الغير هو الغرب بشقيه: الليبرالي الرأسمالي، أو الماركسي الاشتراكي، وكلاهما نابع من الغرب، وهل كان ماركس إلا غربيا قُحّا؟

وقد سميت هؤلاء من قديم «عبيد الفكر الغربي»[1] اليمينيين منهم واليساريين، وقد قيل لي: لماذا لا تسميهم تلاميذ الفكر الغربي؟ قلت لهم: التلميذ النجيب كثيرا ما يناقش أستاذه، وقد يتخذ لنفسه خطا غير خطه، ولكن هؤلاء يأخذون كل مفاهيم سادتهم قضايا مسلّمة، لا يمتحنونها، ولا يناقشونها، ولا يجادلونهم فيها، فليس لهم وصف يعبر عن حقيقة موقفهم إلا وصف العبيد، الذين ذابت شخصيتهم في ذوات سادتهم.

إن قبلتهم ليست الكعبة المشرفة، بل هي لندن أو باريس أو واشنطن أو موسكو وغيرها.

(١) انظر: كتابنا «أعداء الحل الإسلامي» فصل: عبيد الفكر الغربي (ص ١٥٧-٢١٥).

ومصادرهم ليست القرآن الكريم، ولا البخاري ومسلما، ولا تفاسير القرآن ولا شروح الحديث، ولا كتب الفقه والأصول، فهذه كتب صفراء لا تليق بالعصر، ولا تصلح للعصر.

وأئمتهم ليسوا الصحابة ولا التابعين، ولا الأئمة الأربعة، ولا الثمانية، بل أئمتهم من خارج أرضنا، وخارج حضارتنا وتراثنا.

ولذلك يريدون أن ننظر بعين الغرب، ونسمع بأذن الغرب، ونفكر بعقل الغرب. فما رآه الغرب حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه الغرب قبيحا فهو عند الله قبيح!

ومن هنا يريدون أن يفرضوا علينا فلسفة الغرب في الحياة، ونظرة الغرب إلى الدين، وفكرة الغرب عن العلمانية، ونظريّات الغرب في القانون والاجتماع والسياسة واللغة والثقافة. كما قال بعضهم يوما: نأكل كما يأكلون، ونلبس كما يلبسون، ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون!!

مرتكزات مدرسة المعَطِّلة لنصوص الشريعة

١. إعلاء منطق العقل على منطق الوحي.

٢. ادعاء أن عمر عطّل النصوص باسم المصالح.

٣. مقولة نجم الدين الطوفي.

٤. مقولة: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله».

مرتكزات مدرسة المعطلة لنصوص الشريعة

ترتكز مدرسة «المعطلة الجُدُد» لنصوص الشريعة على جملة أمور، تَعُدّها العُمُد الأساسية التي تبني عليها نظريتها.

١. إعلاء منطق العقل على منطق الوحي

أولا: على منطق عقلاني محض، تزعم من خلاله: أن الله غني عن خلقه، وأنه أعطاهم العقول ليفكروا بها ويستخدموها في معاشهم ومصالحهم، لا يتركوها همَلا، حتى تخرب وتتعطل، ككل شيء لا يستخدم فيما خلق له.

صحيح أن الله تعالى أنزل كتابا، وبعث رسولا، ليقيم العدل في الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور، ولكن بعثة الرسول لا تعني إلغاء العقل الذي عرفنا به صدق رسالة الرسول، وبه فهمنا خطابه، ولكن الرسول لم يبعث ليلغي عقولنا. وقد أمرنا بالنظر في خلق السماوات والأرض، والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء، وبالتبصر في الآفاق وفي الأنفس.

وأهم ما تجول فيه عقولنا وتصول، هو: الكون الذي نعيش فيه، وما سخر الله لنا فيه، وكيف نستفيد مما فيه من نعم ليسعدنا في حياتنا، وييسر علينا معيشتنا، ويساعدنا في أداء مهمتنا على الأرض، وتحقيق ما نصبو إليه من مصالح تحتاج إليها حياتنا، ودرء ما نخافه من مفاسد تهدد استقرار حياتنا وأمنها وانتظامها وسعادتها.

فإذا اهتدت عقولنا إلى مصلحة، وجدنا فيها الخير والنفع لنا: كان علينا أن نحصلها، ولو كانت مصادمة لنص شرعي جزئي: آية من قرآن، أو حديث عن الرسول لأن القرآن والحديث لم يقصدا أبدا أن يعطّلا مصالحنا.. وقد نص القرآن أن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، ولا أراد بنا العسر. وإنما أراد بنا اليسر والتخفيف والتوسعة.

كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). وقال تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨). وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨).

بمثل هذا المنطق يحتج هؤلاء على دعواهم في تعطيل نصوص الشريعة. وقد عبرت عن فكرتهم بعبارات من عندي، وعرضتها بأسلوب قد لا يستطيعون عرضها بمثله. وخلاصة هذا المرتكز: هي إعلاء منطق العقل على منطق الوحي. وهم في هذا غالطون، أو مغالطون فيما يدعون.

أما غلطهم، فهو أن العقل الإنساني مهما بلغ من العلم وارتقى في المعرفة، سيظل في حاجة إلى هُدَى الله، الذي جاء به الوحي الإلهي، ليسدد العقل في مواضع الشبهات، ويثبته عند المزالق المضلّة، ويهديه في مفارق الطرق، ويضيف إلى نوره الفطري الداخلي نورا إلهيا من خارج، فيكون للإنسان «نور على نور».

وقد رأينا العقل الإنساني يستبيح أشياء كثيرة أنكرها الوحي أو الشرع الإلهي، كالعرب الذين استباحوا وأد البنات، وحرمانهن من الميراث، والذين أولعوا بالخمر، واستحلوا الربا والكسب الخبيث.

ورأينا العقل المعاصر في كثير من البلدان يستبيح الزنا، والشذوذ الجنسي، والعري الكامل، والمسكرات، والمخدرات، وأشياء كان من قبلنا يستحون من مجرد ذكرها على ألسنتهم.

وقد رأينا عقل الرأسماليين يحبذ النظام الرأسمالي والفلسفة الفردية، ويسوّغ أهدافه ووسائله، بغض النظر عن مظالمه، بل لا يرى فيه مظالم أساسا.

كما رأينا عقل الشيوعيين يرحب بالنظام الشيوعي وفلسفته الجماعية، وهدمه للملكية الفردية، وقيامه على فلسفة المادية، وصراع الطبقات، ودكتاتورية البروليتارية، ومصادمته للحرية الإنسانية: دينية ومدنية وفكرية وسياسية.

ورأينا العقل الإنساني يتبع فلسفات عبثية وعدمية وغيرها.

لهذا كان العقل في حاجة إلى عون إلهي يساعده ويسدده وينير له الطريق[1]، ولا سيما في المآزق والمضايق والمفارق. حتى يتحقق العدل في الأرض. كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

وأما مغالطتهم، فهي في تمويههم وإيهامهم: أن النصوص الشرعية يمكن أن تعارض المصالح البشرية.

وهذا افتراض لم يقم عليه دليل.

يمكن أن يقع التعارض بين مصلحة وفهم قاصر لبعض العلماء، فليس هناك عالم معصوم، وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك، إلا الرسول المعصوم. ومن كلام العلماء ما يحمل معه «بصمة» الزمان والمكان، فلا يجوز تأبيده في الزمان، ولا تعميمه في المكان.

ومثل هذه الأفهام الجزئية يمكن مناقشتها، بل مخالفتها إذا كان معنا الدليل، ما لم يسندها إجماع مستيقن.

أما النص الثابت، الصريح في دلالته، فيحمل معه أبدا الخير والمصلحة للناس، لأن الله تعالى لا يشرع للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم ومنفعتهم في الدنيا والآخرة.

---

(١) انظر: ما كتبه الإمام محمد عبده عن «حاجة البشر إلى الرسالة» في كتابه «رسالة التوحيد».

ولهذا قال المحققون من علماء الأمة: إن الشريعة إنما جاءت بمصلحة العباد في العاجل والآجل، أو في المعاش والمعاد.

والحق أن هذه الدعوى - التعارض بين النص والمصلحة - العريضة لا يؤيدها دليل من العقل ولا من النقل ولا من الواقع. بل تنقضها الأدلة كلها: من صرائح العقول، وصحاح النقول، وثوابت الأصول، وحقائق الواقع.

فإن الذي أنزل هذه الشريعة الإلهية، وبين أحكامها، وكلف خلقه العمل بها، هو الذي خلق الناس، وعلم ما هم في حاجة إليه من الأحكام فشرعه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فألزمهم به. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤).

فهو أعلم بهم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا يقول به مسلم. أو يكون عَلِمه، ولكنه أراد أن يعنّتهم، ويلزمهم العسر والحرج.

وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠).

٢ - إدعاء أن عمر عطل النصوص باسم المصالح

ثانيا: يرتكز هؤلاء المُعَطِّلة على مواقف لعمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين، زعموا فيها: أنه رضي الله عنه عطّل النصوص حين رآها عارضت

المصلحة، وهو أحد الذين أُمِرْنا أن نستن بسنته «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ»[١]، «اقتدوا باللذَيْن من بعدي: أبي بكر وعمر»[٢].

وذكروا من المواقف العمرية هذه عدة أشياء، مثل تعطيل سهم ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ وهو أحد مصارف الزكاة بنص القرآن في الآية (٦٠) من سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ....﴾ (التوبة: ٦٠).

ومثل إيقاف حد السرقة عام المجاعة. مجمدا قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨).

ومثل تعطيل آية تقسيم الغنائم بين المقاتلين وغيرهم، وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١). فهذه مصارف الخُمُس، أما الأربعة أخماس، فهي للمقاتلين. ولكن عمر لم يطبق مفهوم الآية في تقسيم سواد العراق.

وهذه دعوى على ابن الخطاب باطلة بيقين. وقد رددنا عليها بالتفصيل في كتابنا «السياسة الشرعية في ضوء النصوص والمقاصد»[٣] وفندناها كلها قضية قضية. ولا ضرورة لنعيدها هنا، فليراجعها من أراد هناك.

حسبي أن أشير إلى قضيتين لعلهما أشهر ما يُدّعى به على عمر: أنه عطّل فيهما

(١) رواه أحمد في المسند (٢٣٢٤٥) و(٢٣٢٧٦) عن حذيفة بن اليمان، وقال مخرّجو المسند: حديث حسن بطرقه وشواهده. وأخرجه الترمذي (٣٦٦٢) والبزار (٢٨٢٧) والحاكم (٣/ ٧٥) والطبراني في الأوسط (٣٨٢٨).

(٢) رواه أحمد في المسند (٢٣٢٧٦، ٢٣٢٤٥) عن حذيفة بن اليمان وقال مخرّجوه: حديث حسن بطرقه وشواهده، وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين، وأخرجه الحاكم (١ / ٩٦) وابن أبي عاصم في السنة (٣٣).

(٣) انظر: الكتاب المذكور ص١٦٩ وما بعدها.

النصوص القطعية، حين تعارضت مع المصلحة. وهما: قضية ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ وقضية «إيقاف حد السرقة في عام المجاعة».

دعوى إلغاء سهم ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾:

أما الادعاء على عمر: أنه ألغى مصرف ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ الثابت بالقرآن، فهذا لا شك فهم خاطئ لما صنعه عمر، وإنما منع عمر أن يعطي من الزكاة أو من غيرها: قوما كانوا مؤلَّفين في عهد الرسول وعهد أبي بكر، ورأى عمر أنهم لم يعودوا يستحقون الأخذ من بيت مال المسلمين بهذا الوصف ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ لأن الله أعز الإسلام وأغنى عنهم.

فأي نص علّقه عمر أو جمده حين رفض أن يعطي أناسا معينين؟

إن القرآن الكريم نص على أن للمؤلفة قلوبهم سهما في الصدقات، كما لسائر المصارف السبعة الأخرى، المذكورة في آية التوبة المعروفة، ولم ينص القرآن على أن يظل عيينة بن حصن الفزاري، أو الأقرع بن حابس التميمي، وأمثالهما من زعماء القبائل مؤلفة قلوبهم أبد الدهر.

وكل الذي فعله عمر أنه أوقف الصرف لهؤلاء، إذ لم يعد يَعُدُّهم من المؤلفة قلوبهم، إما لأنهم قد حسن إسلامهم بمضي الزمن والتفقه في الإسلام، والاندماج برجاله الصادقين. وإما لأن قبائلهم كانوا هم القوة الأولى المؤثرة عليها، وقد حسن إسلامها، ولم تعد تبالي بهم حتى لو ارتدوا والعياذ بالله، وإما لأن الإسلام نفسه قد قويت شوكته، وعزت دولته، ولم يعد يخشى من فتنة يقوم بها بعض الطامعين في المال من القبائل أو زعمائها. (وخصوصا بعد أن انتصر على كسرى وقيصر).

أيا كان السبب، فلم يعد هؤلاء - في رأي عمر - من ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾، الذين يستحقون الأخذ من الصدقات أو غيرها، ومنع هؤلاء لا يعني إبطال سهم ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾، فلم يقل عمر ذلك.

تعليق الشيخ المدني

وقد شرح العلامة الشيخ محمد المدني رحمه الله تصرف عمر شرحا علميا رصينا بمنطق فقهي سليم، يحسن بي أن أنقله هنا لما فيه من قوة ونصاعة.

قال رحمه الله: «إن حقيقة الأمر في ذلك أن عمر والصحابة الذين وافقوه ومن جاء بعدهم من العلماء، لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم يعلقوه، وإنما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال: ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ أثبت لفريق من الناس نصيبا من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق، ووجوب الإعطاء، هو كونهم «مؤلفة قلوبهم».

ولما كان التأليف ليس وصفا طبيعيا يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر، إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلف أناسا وألّفهم فعلا: أصبح الصنف موجودا، فيستحق، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألف أحدا، فإن الصنف حينئذ يكون معدوما، فلا يقال: إنه منعه؛ لأنه ليس معنا أحد يجري عليه الضمير البارز «منعه».

وبذلك يتبين أن النص لم يعطَّل ولم يعلَّق، وإنما المحل هو الذي انعدم، فلو أن ظرفا من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قوما فتألفهم، لأصبح الصنف موجودا، فلا بد من إعطائه.

وقد يرد على هذا: أن المؤلفة قلوبهم كانوا موجودين فعلا على عهد عمر، وهم الذين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تألفهم، فعمر منعهم مع وجودهم، فلا يقال إذن: إن عدم الإعطاء لعدم وجود الصنف، وإنما هو لمعنى مصلحي قدّره عمر، وهو: أن الإسلام قد أعزه الله، ولم يعد هناك سبب للتأليف، وهذا يتفق مع ما يقرره بعض العلماء من أن إعطاء المؤلفة قلوبهم حكم معلل بحاجة الإسلام إلى التأليف، فإذا انتفت علته انتفى، لأن الحكم المعلل، يدور مع علته وجودا وعدما.

وقد يرد علينا هذا، وربما كانت عبارة عمر المروية في هذا الشأن، وهي قوله: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» مؤيدة لهذا الإيراد.

ونقول في الرد على ذلك: إن قول عمر للمؤلفة قلوبهم الذين كانوا يأخذون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» معناه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألف قلوبكم لمصلحة الإسلام، فصار لكم هذه الوصف، وصف المؤلفة قلوبهم، فأعطاكم، لكن هذا الوصف لم يستمر لكم إلى الآن، لأن الإسلام قد عز واستغنى، فزالت الحاجة إلى التأليف، فلم يبق بيننا «مؤلفة قلوبهم» بمعنى أنهم موصوفون بهذا الوصف الآن، وإن كانوا «مؤلفة قلوبهم» باعتبار ما مضى.

وهذا الوصف مما يتغير ويتبدل كوصف الفقر، فقد يكون المرء فيما مضى فقيرا، فيكون له في الزكاة نصيب، ثم يصبح غنيا فلا يكون له فيها نصيب.

ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم، أو أن الإمام يجب أن يعدهم كذلك إلى آخر عمرهم، وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة في نظر الإمام، فإن أداه اجتهاده إلى أن يتألف: أُعطي، وإلا فلا.

وإذن فليس معنا نص أُوقف العمل به أو عُلّق، أو نُسخ أو عُدّل، ولكن معنا نصا معمولا به، لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيد الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه عنه، كأنه قيل: والمؤلفة قلوبهم إن وُجدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين مثلا، إنما الصدقات للفقراء إن وُجد فقراء، والمساكين إن وُجد مساكين، وفي الرقاب إن وجدت رقاب مملوكة.

فإذا كان هناك من يريد أن يحاول أن يجادل عمر رضي الله عنه في أن التأليف - أي إيجاد صنف المؤلفة قلوبهم - واجب على الإمام في كل حال، فهذا جدال في موضع من مواضع الاجتهاد، وليس في محل النص. والفرق بين وجوب التأليف، ووجوب إعطاء المؤلفة قلوبهم حين يكون هناك تأليف: واضح. فالأول: أمر مصلحي يختلف فيه النظر، والثاني: حكم نصي لا يمكن التصرف فيه بالإبطال، أو التعديل، أو التعليق». انتهى كلام الشيخ المدني.

تعليق الشيخ الغزالي

ويعلق الداعية الكبير الشيخ محمد الغزالي رحمه الله على موقف عمر، فيقول:

«فَهْمُ صنيع عمر على أنه تعطيل للنص: خطأ بالغ، فعمر حَرَم قوما من الزكاة، لأن النص لا يتناولهم، لا لأن النص انتهى أمده.

هب أن اعتمادا ماليا في إحدى الجامعات خصص للطلبة المتفوقين، فتخلف في المضمار بعض من كانوا يصرفون بالأمس مكافآتهم، فهل يعد حرمانهم إلغاء للاعتماد؟! إنه باق يصرف منه من استكملوا شروط الصرف.

وقد رفض عمر إعطاء بعض شيوخ البدو ما كانوا ينالونه من قبل، تألفا لقلوبهم، أو تجنبا لشرورهم... أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتألف حفنة من رجال القبائل الطماعين؟ ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة كغيرهم من سائر المسلمين؟!» [1].

إيقاف عمر حد السرقة في عام المجاعة

وأما دعواهم على عمر: أنه أوقف حد السرقة في عام المجاعة المشهور بعام «الرمادة» فالحقيقة: أن عمر لم يوقف حدا استوفى شروطه، فوجبت إقامته، بل كان عمر ممن يرى أن الحدود تسقط بالشبهات. وقد ورد في ذلك بعض الأحاديث، منها: «ادرءوا الحدود ما استطعتم، ومن وجدتم له مخرجا فخلوا سبيله، ولأن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» [2]. والحديث وإن كان ضعيف السند، فإن معناه صحيح. والمذاهب المتبوعة كلها تسقط الحد بالشبهة.

---

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص٤٤، ٤٥ طبعة دار الأنصار بالقاهرة.

(٢) رواه الحاكم (٤ / ٣٨٤). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد تعقبه الذهبي بتضعيف أحد رواته فقال: قال النسائي: يزيد بن زياد شامي متروك.

وأعتقد أن عمر رأى وجود المجاعة العامة مظنة شبهة عامة، جديرة بأن توقف الحد، إذ الغالب ألاّ يسرق السارق في هذا الظرف إلا من حاجة.

تعليق الشيخ المدني

وأنقل هنا أيضا تعليق العلامة الشيخ محمد المدني رحمه الله في نظراته في فقه عمر، إذ قال: إن عمر رضي الله عنه لم يعلق هنا نصا، ولم يعدل، ولم ينسخ- وحاشاه أن يرى لنفسه هذا الحق- وإنما فهم أن آخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق، لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ، والسرقة هي أخذ الإنسان ما لا حق فيه خفية.

بيان ذلك: أن من أصول الإسلام القطعية: التكافل بين الناس، على معنى أنه يجب على المجتمع وجوبا كفائيا أن يغيث أفراده الذين نزلت بهم الفاقة، حتى أوردتهم موارد الضرورة، فإذا لم يقم المجتمع بهذا الواجب الكفائي للمضطرين كان آثما، وكان للمضطر أن يأخذ ما يقيت به نفسه ويدفع ضرورته.

وعام المجاعة من غير شك، هو ظرف زماني يغلب فيه وجود أفراد مضطرين على هذا النحو، فهو مظنة لوجوب الحق لهم على المجتمع، ولا ينظر في هذا لتحقق الضرورة فعلا بالنسبة لشخص السارق، أو عدم تحققها حتى يقطع أو لا يقطع، فإن هذا موطن من مواطن الحدود، والحدود تُدْرأ بالشبهات، فيكفي أن يقول الحاكم: لعل هذا إنما سرق لضرورة ألجأته إلى السرقة، فتكون هذه شبهة قوية تدرأ عنه الحد.

أما لو كان العام ليس عام مجاعة، وإنما هو عام يسر ورخاء، فإن هذه الشبهة لا تكون قوية، ولا يجوز درء الحد بها، لأن العبرة في الشُّبه التي تدرأ بها الحدود إنما هي بقوتها، وتأييد الظروف لها.

بم تعلق فقه عمر؟

فعمر بن الخطاب يتعلق فقهه بلفظ وارد في النص، هو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ

وَالسَّارِقَةُ﴾ (المائدة: ٣٨) فيفسره بأنه آخذ ما لا حق له فيه خفية، ثم يطبق مفهومه على السارق في عام المجاعة، فيراه آخذا ما له حق فيه، ومن ثم لا يشمله النص، فلا يجب قطعه، ثم يعمق فقهه هذا فيقرر أن منطقة الضرورة، وهي عموم الأمر ظنا في عام المجاعة تنزل منزلة الضرورة الفعلية، ومن ثم لا يجب الفحص في عام المجاعة عن حالة سارق بعينه، ليعلم أكان في فاقة وضرورة؟ أم لم يكن؟

ومما يدل على نظرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تفسير السرقة، بأنها أخذ الإنسان ما لا حق له فيه: ما رواه القاسم بن عبد الله، من أن رجلا سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص لعمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: «أن لا قطع عليه؛ لأن له فيه نصيبا».

فقه عليّ شبيه بفقه عمر رضي الله عنهما

قال الشيخ المدني:

ولذلك أيضا نظير فيما يُرْوى من فقه علي رضي الله عنه، فقد حدث سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص «أن علي بن أبي طالب أتي برجل قد سرق من الخمس (أي خمس الغنيمة) مغفرا[1] فلم يقطعه علي وقال: إن له فيه نصيبا»[2].

٣- مقولة نجم الدين الطوفي

ثالثا: يعتمد هؤلاء كذلك على مقولة اشتهرت للفقيه الأصولي الحنبلي نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي (ت٧١٦هـ) ادعوا عليه فيها: أنه قال ما معناه: إذا تعارض النص القطعي في ثبوته ودلالته مع المصلحة: قدمنا المصلحة، وعلّقنا

(١) المغفر: ما يوضع تحت الخوذة التي تقي رأس المقاتل، ولها جوانب من سلاسل الحديد المنسوج المتشابك.

(٢) رواه عبد الرزاق في مصنفه (١٠/ ٢١٢).

النص، وجمّدناه، لأن الأصل: أن الشرع جاء لتحقيق مصالح الناس، فلا يتصور أن يعود عليها بالنقض والإبطال.

يقول الطوفي في شرحه لحديث: «لا ضرر ولا ضرار»[1] من كتاب «الأربعين النووية» الشهيرة:

«من المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم، وكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم. إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش بدونها. فوجب القول إنه رعاها لهم، وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفق بينه وبينها بما ذكرناه، من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان»[2].

ويقول في موضع آخر من شرحه:

«ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم - مصالح العباد - فلتؤخذ من أدلته؛ لأنا نقول: قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح، ثم إن هذا إنما يقال في العبادات، التي تُخْفَى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها»[3].

والواقع أن الطوفي رحمه الله. قد ظلمه العلمانيون، وظلمه الشرعيون.

فالعلمانيون جعلوه من أئمتهم الذين يرجعون إليهم في قولهم بعزل الدين عن

---

(١) رواه أحمد في المسند (٢٨٦٥) عن ابن عباس وقال مخرّجوه: حسن، وأخرجه بنحوه البيهقي (٦/ ٦٩)، وهو عند ابن ماجه (٢٣٤١).

(٢) انظر: التعيين في شرح الأربعين للطوفي/ ص ٢٤٦ / طبعة مؤسسة الريان بيروت والمكتبة العلمية مكة.

(٣) انظر: المصدر السابق / ص ٢٧٩، ٢٨٠.

حياة المجتمع، ويجعلونه ممّن يقدمون العقل على الشرع باستمرار، والرجل بريء من ذلك.

والحق أنهم خطفوا جزءا من كلامه، وطاروا به فرحا وأشرا، ولم يصبروا على قراءة كلامه كله، أو قل: لم يريدوا أن يقرءوه، لأن فيه حجة عليهم.

ولو قرءوه كله، لوجدوا غير ما ادَّعوا على الشيخ.

والشرعيون أيضا لم يستوعبوا كلام الشيخ، وآخذوه بالجزء الأول من مقولته، ولم يستوعبوا كل ما قال، ونقل بعضهم عن بعض دون الرجوع إلى الأصل، فأوسعوا الرجل نقدا وتجريحا. وهو لا يستحق كل هذا. قد يلام على بعض إطلاقاته في كلامه الأول، ولكن لا يستحق ما وجه إليه من سهام جارحة.

المراد بالنص في كلام الطوفي

ظاهر كلام الطوفي - كما يبدو في بعض فقراته من تقديم المصلحة على النص - مردود عليه، وهو مما انفرد به، وأنكره عليه عامة العلماء، وقد كنت كتبت من قبل معلقا على مقولة الطوفي حول المصلحة: إنه لم يحدد المراد بالنص الذي تخصصه المصلحة: هل هو مطلق النص من الكتاب أو السنة وإن كان ظنيا، أو المراد النص القطعي في ثبوته ودلالته؟ والأول هو اللائق بأن يصدر من عالم أصولي، والثاني لا دليل عليه من كلامه. بل في كلامه ما يفيد العكس، فقد استثنى المقدَّرات والعبادات مما قاله. وما ذاك إلا لأن التقديرات قد حددها الشارع بوضوح فلا تقبل احتمالا آخر، مثل تحديد أنصبة الورثة، ومقادير الواجب في الزكاة، ومدة العدة للمرأة المطلقة، والمتوفى عنها زوجها، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها. كما أن العبادات المحضة يجب أن تؤخذ بالتسليم[1].

---

(١) انظر: كتابنا: «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة» فصل: معارضة النصوص بدعوى المصلحة ص ٣٥٨، وأيضا: مناقشتنا لمن اعتمدوا على الطوفي لإسقاط عقوبات الحدود ونحوها في كتابنا: «بينات الحل الإسلامي» فصل: ليس الإسلام هو الحدود.

هذا ما قرّرتُه قديما عن طريق الاستنتاج.

وعندما عدت إلى مقولة الطوفي، وقرأت كلامه فيها بإمعان، تبين لي بيقين: أنه حين يذكر «النص» في كلامه لا يعني به إلا «النص الظني» في سنده وثبوته، أو في متنه ودلالته. وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم يقتصر على بعضه، ولم تضلله إطلاقاته وإيهاماته، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب.

يقول الطوفي:

«وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين، فهو إما صريح في الحكم أو محتمل، فهي أربعة أقسام: فإن كان متواترا صريحا، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملا من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدح في كونه قاطعا مطلقا. فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه: منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق. وإن كان آحادا محتملا فلا قطع، وكذا إن كان متواترا محتملا أو آحادا صريحا لا احتمال في دلالته بوجه لفوات قطعيته من أحد طرفيه: إما متنه أو سنده[1]». أ. هـ.

فهو هنا - بكل وضوح - يمنع صراحة أن يخالف النص القطعي في سنده وفي دلالته: المصلحة. وهذا أبلغ رد على من نقلوا عنه خلاف ذلك.

ومما لا نزاع فيه بين أهل العلم عامة: أن المصلحة اليقينية (القطعية) لا يمكن أن تناقض النص القطعي أو يناقضها بحال من الأحوال. وهو ما أكده علماء الأمة قديما وحديثا.

وإذا تُوُهم هذا التناقض، فلا بد من أحد أمرين:

إما أن تكون المصلحة مظنونة أو موهومة، مثل مصلحة إباحة الربا لطمأنة الأجانب، أو الخمر لاجتذاب السياحة، أو الزنا للترفيه عن العزاب، أو إيقاف

(١) انظر: التعيين في شرح الأربعين للطوفي/ ص ٢٥١، ٢٥٢.

الحدود مراعاة لأفكار العصر، أو غير ذلك مما يُموِّه به مُمَوِّهون من عبيد الفكر الغربي.

وإما أن يكون النص الذي يتحدثون عنه غير قطعي، وهو ما وقع فيه كثير من الباحثين، ولا سيما من غير المتخصصين والمتضلعين في علوم الشريعة وأسرارها، من أساتذة الحقوق والاقتصاد والآداب وأمثالهم، فحسبوا بعض النصوص قطعية، وليست كذلك.

تعليق الدكتور متولي على الشيخ أبي زهرة

ومن أمثلة ذلك: أن العلامة الشيخ محمد أبا زهرة، ذكر في كتابه عن الإمام أحمد بن حنبل عندما تحدث عن رأي نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ) في تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا، فقال أبو زهرة: «إنه لا يمكن أن يكون ثمة تعارض بين مصلحة يقينية ونص قطعي»[1].

وعلق الدكتور عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري المعروف في كتابه «مناهج التفسير في الفقه الإسلامي» على كلمة الشيخ أبي زهرة بقوله: «الواقع أن هذا القول - فيما نعتقد - لا يتفق مع الواقع، ومع ما كان يراه بعض كبار الصحابة، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، بل ولا مع ما كان يراه الرسول ذاته.

فالرسول نهى عن قطع يد السارق في زمن الحرب: خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هربا من القصاص، الأمر الذي يدل على أن الرسول رأى أن النص القرآني المعروف (الذي يقضي بقطع يد السارق) لم يكن يتفق تطبيقه في تلك الحالة (حالة الحرب) مع المصلحة.

وعمر بن الخطاب لم يطبق نص الآية القرآنية المعروفة التي وردت بشأن إعطاء

(١) انظر: ابن حنبل لأبي زهرة ص ٣١٠-٣١٣.

الصدقات إلى «المؤلفة قلوبهم» لأنه وجد المسلمين، لم يعودوا بحاجة إلى المعضِّدين والمؤيدين من تلك الطائفة، ومن ذلك نرى أنه لم يطبق النص لزوال حكمته، أو بعبارة أخرى: وجد تطبيق النص أصبح في عصره لا يتفق مع المصلحة»[1] أ. هـ.

والواقع أن تعليق الدكتور متولي، على شيخنا أبي زهرة، في غاية الخلل والاضطراب، وسوء الفهم. فهو يجعل بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للنص القرآني من باب تعارض المصلحة مع النص، ونسي أن مهمة الرسول ـ بنص القرآن ذاته ـ أن يبين للناس ما نزل إليهم، وأن من هذا البيان: تخصيص العام، وتقييد المطلق، بإجماع العلماء كافة.

وقد بين الرسول بالنسبة للنص القرآني في حد السرقة: النصاب الذي يوجب القطع، فلا قطع في أقل من ربع دينار، أو في ما دون ثمن المجن، ولا قطع في ما يؤخذ من غير حرز، كالذي يؤخذ من الحقول للأكل، ولا في من أخذ من مال ابنه أو ابنته، لقوله: «أنت ومالك لأبيك»[2]، ويقاس عليه كل من سرق من مال له فيه حق. والقطع إنما يكون لليد اليمنى، ومن الرسغ، لا من المرفق، ولا من العضد. إلى آخر ما جاءت به السنة مبينة للقرآن، وكان من ذلك، نهيه صلى الله عليه وسلم أن تقطع الأيدي في الغزو[3].

فكيف اعتبر الباحث هذا الأمر وحده معارضة للنص باسم المصلحة؟ وهل يعتبر

---

(١) انظر: مناهج التفسير في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الحميد متولي نشر شركة عكاظ بالسعودية ـ ط أولى ص٩١، والكتاب يحمل عنوانا كبيرا، لم يتأهل له مؤلفه بما ينبغي من عدة في الفقه وأصوله، ولهذا اضطربت آراؤه، وخف ميزانه.

(٢) رواه أحمد في المسند (٦٩٠٢) عن عبد الله بن عمرو وقال مخرّجوه: حسن لغيره، ورواه ابن ماجه (٢٢٩٢).

(٣) رواه الترمذي الحدود (١٤٥٠) عن بُسْرة بن أرطأة ونصه «لا تقطع الأيدي في الغزو». وقال الترمذي: حديث غريب، وذكره الألباني في صحيح سنن الترمذي (١١٧٤).

الدكتور متولي النص من القرآن وحده؟ أو يشمله ويشمل النص من الحديث النبوي أيضا؟ فما ذكره في هذا المقام لا يدخل في باب التعارض أبدا، لا بين نص ومصلحة، ولا بين نصين، بل هو من باب بيان السنة للقرآن[1].

أما ما ذكره الدكتور متولي عن موقف عمر من «المؤلفة قلوبهم» وأنه عطل النص لتعارضه مع المصلحة في عصره، فهذه دعوى عريضة على ابن الخطاب رضي الله عنه، فهو لم يعطل نصا، وما كان له أن يفعل، ولا يملك هو ولا غيره ذلك، وما قاله الدكتور هنا ترديد لقول أناس سبقوه، لم يعطوا الموضوع حقه من الدرس والتأمل. وقد رددنا على هذه الدعوى عند مناقشتنا لمستندات مدرسة المعطلين للنصوص من قبل.

٤ـ مقولة: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله»

رابعا: ومن مستندات مدرسة تعطيل النصوص: التشبث بكلمة يدعون نقلها عن الإمام ابن القيم، ويرددونها في كل مناسبة وهي: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله!».

والحق أنهم لم ينقلوا كلمة ابن القيم بنصها ولفظها، فهو لم يتكلم عن المصلحة، وإنما تكلم عن العدل. كما أنهم يقطعون هذه الكلمة عن سياقها الذي وردت فيه. فقد قالها ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» وغيره ردا على الذين يحصرون «البيّنة» الشرعية في شهادة الشهود وحدها، ويرفضون الأخذ بالقرائن، وإن بلغت ما بلغت من الوضوح والدلالة على وجه الحق في القضية. فقد قال رحمه الله:

«إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو

---

(١) ومما يدخل في بيان السنة للقرآن هنا: اعتبار التوبة مسقطة للحد، كما رجح ذلك ابن تيمية وابن القيم: انظر: إعلام الموقعين: (٣/ ١٩-٢٢) ط. السعادة.

العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه»[1] ونحو ذلك قاله في «إعلام الموقعين»[2].

أما إطلاق هذه الكلمة عن ابن القيم أو شيخه ابن تيمية، فلم يثبت عنهما، ولا يتصور منهما، وهما أشد الناس تمسكا بالنصوص، ودعوة إلى الاتباع، وإنما تقبل هذه الكلمة: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله» فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص يحتمل تفسيرات عدة، ترجح أحدها المصلحة.

وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: «حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد».

(١) الطرق الحكمية لابن القيم: ص ١٤ طبعة السنة المحمدية.
(٢) انظر: إعلام الموقعين (٤/ ٣٧٣).

نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

١ ـ الهرب من النصوص القطعية والتشبث بالمتشابهات.

٢ ـ معارضة أركان الإسلام والحدود باسم المصالح.

٣ ـ شبهة لأحد أساتذة القانون.

نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

كان للمدرسة المُعَطِّلة للنصوص الشرعية مواقفها الفكرية المنبثقة عن نظراتها إلى النصوص القرآنية والنبوية، واستهانتها بها، وعدم إعطائها حقها من التوقير والتعظيم، كما قال تعالى في شأن المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ (النساء: ٦١).

وقال عز وجل يصف روغان هؤلاء عندما تواجههم النصوص، فيقول: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٤٧ - ٥١).

١- الهرب من النصوص القطعية والتشبث بالمتشابهات:

ولقد رأيناهم في مواطن كثيرة يهربون من النصوص الحاسمة، كما في موقفهم من المحرمات الصريحة، مثل الخمر أم الخبائث، فوجد منهم من يقول: إن الله لم يحرم الخمر تحريما صريحا، كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير[1]، فإذا قلت لهم: إن السنة قد حرمتها باللفظ الصريح، قالوا: إنما عمدتنا القرآن. فهم دائما يشككون

---

(١) انظر فتوانا: «تحريم الخمر من قطعيات الدين» في كتابنا «فتاوى معاصرة» (ج١/ ٦٤٤).

في السنة: يشككون في ثبوتها، ويزعمون أن صادقها قد اختلط بكاذبها، وصحيحها قد التبس بضعيفها. وكذبوا، فقد هيأ الله لها جهابذة نخلوها نخلا، ونفوا عنها انتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وتحريف الغالين.

كما شككوا في حجيتها، وحجيتها ثابتة بالقرآن الكريم، الذي أمر بطاعة الله وطاعة رسوله، واعتبر طاعة الرسول من طاعة الله.

وثابتة بالمتواتر اليقيني من السنة، الذي لا شك فيه، ولا خلاف عليه.

وثابتة بإجماع الأمة بكل طوائفها ومذاهبها، وإن اختلفت في الفروع والجزئيات، فإنها متفقة على هذا الأصل الكلي.

وإنما فعلوا ذلك، لأن السنة - بما فيها من بيان وتفصيل - جديرة بأن تلزمهم الجادة، وتقطع عليهم سبل الجدل الباطل، كما في مسألة تحريم الخمر، التي يقولون فيها: إن القرآن لم ينه عن الخمر بلفظ التحريم.

فإذا قلت لهم: إن التحريم لا يشترط أن يكون بلفظ التحريم، فكبائر الموبقات كالقتل والزنا جاء النهي عنها بألفاظ أخرى، وهي أشد من لفظ التحريم[1].. أصموا آذانهم، وأصروا واستكبروا استكبارا.

فإذا قلت لهم: أي مقصد تحققونه، بالتشكيك في تحريم الخمر؟ لم تجد لهم جوابا، فإن تحريم الخمر يحقق المحافظة على الدين، لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وعلى النفس، لأنها ضرب من الانتحار، وعلى النسل، لأنها خطر على الذرية، وعلى العقل، لأنها مذهبة له، وعلى المال، لأنها متلفة له، فلا هم حققوا مقصدا، ولا هم أقرّوا نصا!

ربما قالوا: إننا نواكب العالم المتقدم: ولكن العالم المتقدم يحارب هذه

---

(١) كلمة ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (المائدة: ٩٠) التي جاءت في القرآن بالنسبة للخمر: أشد من كلمة التحريم، لأنها لا تستعمل في القرآن إلا في الشرك والكبائر، كما قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ (الحج: ٣٠) ﴿وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦) ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾ (الشورى: ٣٧). وغيرها.

المسكرات، وفيه جماعات تناهضها بكل سبيل، هذا لو افترضنا أن علينا أن نسير في ركاب هذا العالم!!

وكذلك موقفهم من «الربا» فهم يهربون من تحريمه تحت دعاوى شتّى بأن الربا الحالي ليس هو ربا الجاهلية، وبأن المحرم هو ربا الاستهلاك وليس ربا الإنتاج والاتجار، أو بأن الربا المحرم هو ما كان أضعافا مضاعفة.. إلخ.

وهم دائما يتّبعون المتشابهات من النصوص، ويدعون المحكمات منها، ولا يردون المتشابه إلى المحكم.

وهم دائما مع تمييع كل ما هو إسلامي محض، وكل ما يميز شخصية المسلم والمسلمة، ولذا يسخرون من المسلمة التي ترتدي الحجاب (الخمار) ويرون أن ذلك من العادات والتقاليد التي تتغير بتغير البيئات والأزمان، متجاهلين قول الله تعالى في خطاب المؤمنات: **﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾** (النور: ٣١).

ومن فلسفتهم: أن يحاولوا باستمرار جاهدين، لتحويل القطعيات الشرعية إلى أمور محتملات، حتى لا تبقى لدى الأمة «ثوابت» ترجع عند الاختلاف إليها، وتجتمع في الملمّات عليها. فهم يبتغون تحويل كل الثوابت إلى متغيرات، وأن يكون كل شيء قابلا للتطور، حتى العقائد والقيم والأخلاق والأحكام الإجماعية اليقينية. وبعبارة أخرى: يريدون أن «يطوِّروا» الإسلام كله، حتى يتشكل وفق أمزجة الغرب، وتصورات الغرب. وحين قالوا لنا: نريد للإسلام أن يتطور، قلنا لهم: بدل أن تطالبوا الإسلام أن يتطور، طالبوا التطور أن يسلم! لأن الإسلام كلمة الله، وكلمة الله هي العُليا، لأنها هي التي تُقَوِّم الأعوج، وتهدي الضال، وترشد الحيران.

وهم دائما مع كل منحرف عن الإسلام، يبررون انحرافه، ويمدون له في الغيّ، ويقاومون كل من يحاول ترشيده وتسديده.

وآخر ما رأيناه منهم: موقفهم مع الأمريكية آمنة ودود[1]، التي ابتدعت بدعة لم تحدث خلال التاريخ الإسلامي كله، وهي أن تؤم المرأة الرجال في صلاة الجمعة!!

ولصلاة الجمعة والجماعة نظام خاصّ اقتضته واختصته فطرة الله التي فطر الناس عليها: أن تكون صفوف الرجال في المقدمة، وصفوف النساء خلفهم، وهذا ما تنادي به الفطرة، وتنادي به شريعة واقعية، تريد لكل مصلٍّ أن يركز فكره في صلاته ومناجاته لربه، وهو واقف بين يديه، لا تثيره غريزة بشرية، ولا محركات جنسية.

وقد رأينا في هذه الصلاة المحْدثة: امرأة تصلي، والرجال من خلفها! ورأينا الرجال في الصف، وعن يمينه امرأة، وعن شماله امرأة، ومن بين يديه امرأة!! وهذا خارج عن صورة العبادة الإسلامية، بل عن صورة أدب التلاقي والاجتماع في الإسلام بين الرجال والنساء.

على حين تراهم يحقرون تراث أمتهم، وفقه أئمتها، واجتهادات علمائها الراسخين، حتى إن بعضهم كتب مقالا يوسع فيه «السلف الصالح» طعنا وتجريحا، حتى اتهم عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد الذى أجمعت الأمة على حبه وإجلاله، وعدله وزهده، وحسن فقهه، وحسن سياسته.. اتهمه بالجهل بشؤون السياسة والإدارة، وأن هذا هو الذي أدى إلى خراب الدولة، في حين كان الثناء والإطراء لجبار بني أمية: الحجاج بن يوسف!!

ولا يستغرب هذا منهم، فمن لا يحني رأسه لكتاب الله، ولا لسنة رسول الله، كيف يحترم علماء الأمة وأئمتها؟!!

---

(١) رددنا على هذه الفرية في وقتها، وأصدرنا فتوى نشرتها الجرائد القطرية، كما تم نشرها على موقعنا الخاص (قرضاوى نت) وموقع إسلام أون لاين، وسيضمها الجزء الرابع من «فتاوى معاصرة». أسأل الله أن يعيننا على إخراجه قريبا إن شاء الله.

٢- معارضة أركان الإسلام والحدود باسم المصالح

ولقد رأينا من جرأة هؤلاء أنهم يعارضون قواطع النصوص باسم مصالح لا حقيقة لها.

حتى إن منهم من عارض أركان الإسلام ذاتها من الصلاة والصيام والزكاة والحج. فمنهم من زعم أن الصلاة تعطل عن العمل، وأن الزكاة تشجع البطالة، وأن الصوم يقلل الإنتاج، وأن الحج يأخذ من العملة الصعبة ما نحن في حاجة إليه!

بل منهم من قال: إن القصد من العبادة هو تزكية الأنفس، وقد نستطيع الوصول إلى هذه الغاية بغير العبادة!

ومن هؤلاء من نادى بإباحة الزنا وإعادة البغاء الذي كان مباحا في بعض البلاد الإسلامية أيام الاستعمار. ومنهم من طالب بإباحة الخمر، تشجيعا للسياحة، وتظاهرا بالتقدم. ومنهم من نادي بإباحة الربا، تحت دعاوى شتّى[1].

ومنهم، ومنهم...

على أن أبرز ما عارضوه من الأحكام الشرعية القطعية باسم المصالح، هو: الحدود والعقوبات التي شرعها الله، وأوجب إقامتها - بشروطها وضوابطها - حسما للجريمة، ومطاردة للمجرمين، وتأمينا للمجتمع، مثل حد السرقة، وهو قطع اليد، وهو ثابت في سورة المائدة. وحد القذف، وهو الجلد، وحد الزنا من الجلد وكلاهما ثابت في سورة النور، وحد الحرابة وقطع الطريق في سورة المائدة أيضا. وهناك حدود ثبتت بالسنة مثل حد الرجم، وحد السكر، وحد الردة. وهذه تحتمل الاجتهاد. وقد ادعوا أنهم يقتدون فى ذلك باجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب الذى عطل حد السرقة فى عام المجاعة، وهو حد ثابت بالقرآن والسنة والإجماع. وقد رددنا على هذه الدعوى العريضة بتفصيل فى كتابنا «السياسة

---

(١) ناقشنا دعاوى هؤلاء، ورددنا عليها في كتابنا «فوائد البنوك هي الربا الحرام».

الشرعية»، وذكرنا شيئا من ذلك فى حديثنا عن مرتكزات مدرسة المعطلة لنصوص الشريعة ـ الفصل السابق.

٣ـ شبهة لكاتب من أساتذة القانون

وسأكتفي هنا بالرد على أحد المعبِّرين عن مدرسة تعطيل النصوص القطعية، من أساتذة القانون الوضعي، وذلكم هو الدكتور نور فرحات أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق بجامعة الزقازيق، الذي يقول في إحدى مقالاته:

«لا يختلف علماء الشريعة والباحثون فيها، والمؤرخون لها، على أنها تتضمن ثوابت ومتغيرات. فثوابتها هي تلك المبادئ والأحكام والأفكار التي لا تتغير أو تتبدل بتغير الأمكنة أو تبدل الأزمنة. أما متغيراتها فهي ذلك القدر النسبي من المبادئ والأحكام والأفكار، الذي يتبع أعراف الناس ومعتقداتهم وأحوالهم ودرجة التقدم والمدنية التي يعيشون عليها. فقضية احتواء الشريعة على بعض من الثوابت وبعض من المتغيرات قضية لا خلاف عليها، ولكن الخلاف هو حول محتوى هذه الثوابت وتلك المتغيرات، أي حول ما يعد ثابتا وما يعد متغيرا من أحكام الشريعة ومبادئها.

ولا خلاف أيضا على أن أول ثوابت الشريعة وأساسها: ما تعلق منها بالعقائد وبأركان الإسلام وبالعبادات، فهذه أحكام أساسية في الإسلام تعد بمثابة الدعائم الكبرى له، لا يقبل من مسلم إلا أن يسلم بها كحقائق كلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا خلاف أيضا أن ما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، يعتبر من المتغيرات، التي تختلف باختلاف الظروف، التي تمر على المجتمعات الإسلامية، مادام داخلا في إطار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

ولكن الخلاف هو حول ما ورد فيه من مسائل المعاملات نص شرعي قطعي الثبوت، أي ثابت بمصدره على وجه القطع واليقين، قطعي الدلالة، أي لا شبهة في تأويله: هل يطبق حتى ولو كان فيه إضرار بمصالح المسلمين؟ وهل يؤخذ به حتى

لو اختلف السياق التاريخي وقت التطبيق عن السياق التاريخي وقت نزول النص؟ وهل تؤخذ هذه النصوص الأخيرة بالحكمة منها دون تمسك بحَرْفِيَّة تطبيقها عملا بمبدإ «إن الدين يسر لا عسر»، وأن الأحكام مبناها مصالح العباد، لأن الله سبحانه وتعالى ما جعل علينا في الدين من حرج؟ أم أنها واجبة التطبيق، دون النظر لما نتصوره عن آثارها الاجتماعية التي قد تبدو لنظرتنا القاصرة أنها غير ملائمة، لأنها تمثل شرع الله، وشرع الله أولى بالتطبيق من شرع الناس».

يقول الكاتب: «في هذه الفئة الأخيرة من الأحكام العملية، التي ثار الخلاف حول ثباتها أو تغيرها، يدخل أغلب ما ينادي بالأخذ به وتطبيقه اليوم دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية، وأظهرها مسائل الحدود، وإبطال الربا في المعاملات المالية.

إذن يبقى الخلاف محصورا في مسائل الحدود والمعاملات التي أتى بها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (البقرة: ٢٧٦)، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٣٨)، ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ (المائدة: ٣٣). وقوله صلى الله عليه وسلم: «من بدل دينه فاقتلوه»[1]، إلى آخر ذلك من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تضع حكما قطعيا لأمر من أمور الدنيا يهم معايش المسلمين، وينظم علاقاتهم الاجتماعية».

ويتكئ الكاتب هنا ـ كما اتكأ غيره من كتاب المدرسة المُعَطِّلة لنصوص القرآن والسنة ـ، على فقرة من مقولة نجم الدين الطوفي الحنبلي، التي ذكرناها من قبل، والتي أخذوا منها: ما يؤيد دعواهم، ويوافق هواهم، وتركوا منها ما يرد عليهم، ويبطل زعمهم.

وقد نقل د. فرحات نصا من كلام الطوفي المؤيد له، ثم قال:

(١) رواه البخاري في استتابة المرتدين (٦٩٢٢) عن ابن عباس.

«ولو قُدِّر لنا أن نخاطب شيخنا الجليل الإمام سليمان الطوفي رحمه الله ورضي عنه وأرضاه، لسألنا سؤال الفتى الحائر لشيخه العالم الوقور: أستاذنا وشيخنا الجليل..

أنت تعلم أن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مباشرها حقلا ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن نبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه، على استقامتهم وانحرافهم؟...» أ.هـ.

الرد على ما أثاره الكاتب

وقد رددت على الكاتب في بعض كتبي، وبينت ما في مقولته من تهافت وأخطاء.

وأنا هنا أكتفي ببعض النقاط الأساسية التي تغني عن سواها في بيان فساد كلام الكاتب.

أولا: خالف الكاتب القواعد الشرعية القطعية التي أجمع عليها المسلمون في جميع العصور، ومن كل المذاهب، حيث جعل المسائل التي أتى بها «نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة» قابلة للخلاف، وهو مخالف للإجماع اليقيني، ومخالف لطبيعة هذه النصوص، بوصفها «قطعية الثبوت والدلالة».

فالمفروض أن هذه «القطعيات» هي التي يحتكم إليها عند الخلاف، ويرجع إليها عند التنازع، لا أن تكون هي نفسها موضعا للخلاف، وإلا لما صح وصفها بالقطعية في الجانبين: الثبوت والدلالة معا.

ويبدو من الأمثلة التي ذكرها الكاتب أنه حشر نفسه فيما لا يحسنه، وأنه لا يفهم معنى قطعية الثبوت، ولا معنى قطعية الدلالة!

ثانيا: أوهم الكاتب أن نصوص الشريعة القطعية يمكن أن تتعارض مع المصالح الإجتماعية للناس. وهذا لا يمكن أن يقع إلا من باب الوهم والخطإ. فمن المقرر المعروف: أن القطعيات لا تتعارض أبدا.

فإما أن يتوهم غير المصلحة مصلحة، وإما أن يتوهم غير القطعي قطعيا. وقد لمسنا هذا وشاهدناه فيما طالب ويطالب به دعاة العلمانية والتبعية للغرب أو الشرق. فمنهم من طالب باسم المصلحة بإباحة البغاء، ومنهم من طالب بإباحة الخمر، ومن طالب بإباحة الربا، ومنهم من طالب بتعطيل فريضة الصيام، ومنهم من طالب بتجميد فريضة الحج، ومنهم من طالب بالتسوية بين الأبناء والبنات في الميراث! كل هذا بدعوى الحرص على المصلحة. مع اليقين أن لا مصلحة في شيء من ذلك على التحقيق - وهؤلاء يزعمون أنهم أعلم بمصالح الناس من رب الناس، أو أنهم أبر بهم ممن خلقهم فسوَّاهم، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة!

ثالثا: حاول الكاتب أن يفرق بين العبادات والمعاملات، فجعل كل العبادات من الثوابت، وكل المعاملات من المتغيرات.

وهذا ليس بمسلَّم ولا صحيح. فهناك من أحكام العبادات ما ليس من الثوابت، لأنه ثبت بنص غير قطعي الثبوت والدلالة، ولهذا اختلفت المذاهب في كثير من أحكام العبادات. ولا سيما في الزكاة، التي هي عبادة وحق مالي (ضريبة) معا. وقد بينّا ذلك في كتابنا «فقه الزكاة» وفي سلسلة تيسير الفقه (فقه الطهارة) و(فقه الصيام) وكذلك في كتابنا «مائة سؤال في الحج والعمرة».

كما أن من أحكام المعاملات وشؤون الحياة: ما هو من الثوابت بيقين، وقد ورد في القرآن والسنة ورود العبادات تماما، وربما بنفس الصيغة، مثل قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، فهذا شأن الآية التي جاءت بعدها بثلاث آيات، وهي قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣).

ولم يجد الكاتب من يعتمد عليه في دعواه المرفوضة والمنقوضة إلا ما نقله عن نجم الدين الطوفي، الذي أخذوا بعض كلامه، ولم يستوعبوا كل ما قاله، فظلموا الرجل، وظلموا العلم والحقيقة.

ذلك أن الطوفي حين تحدث عن تعارض النص والمصلحة لم يقيد النص بأنه «القطعي الثبوت والدلالة» فكلامه عن مطلق النصوص، وهذا قد يراد به النصوص الظنية التي تحتمل التخصيص بالمصلحة القطعية. وهو فعلا جعل ذلك من باب التخصيص والبيان لا من باب الإلغاء، أو الافتيات على النص. وقد بينا ـ من نصوص كلامه نفسه ـ فيما مضى: أن النص القطعي في متنه وسنده، أو في ثبوته ودلالته، يستحيل أن يعارض مصلحة قطعية.

رابعا: أما ما ذكره الكاتب حول «الحدود» فقد سقط فيه سقطات لا نهوض له منها، إلا أن يتداركه الله بتوبة منه ورحمة، فقد ظهر فيما كتب قلة معرفته بمقام الله تعالى في عُلاه، وبالشرع والفقه، وبالقرآن، وبالتاريخ، وبالواقع.

(أ) أما قلة معرفته بالله تعالى، فقد وقف مما شرعه الله من الحدود موقف الحائر المرتاب، وحاول أن يستنجد بشيخه «الطوفي» في قبره، ليخرجه من حيرته وشكه.

وكان يكفيه قول الله سبحانه: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٣٦)، ليحزم أمره ويعلن كما أعلن المؤمنون دائما: ﴿**سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ**﴾ (البقرة: ٢٨٥).

أما أن يتعالم على الله، ويستدرك عليه، ويحسب أنه أعلم منه بأحوال خلقه، وأبر بهم منه جل جلاله، فهذه هي الطامة: ﴿**قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ**﴾ (البقرة: ١٤٠)؟!

(ب) وأما ضحالة معرفته بالشرع والفقه، فتتمثل في أمرين:

أولا: توهمه أنه قد يأتي بما ينافي مصلحة الخلق، والشرع إنما أقيم لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، كما حقق علماء الأمة، وكما دل عليه استقراء الأحكام الثابتة بالنصوص الصحيحة الصريحة.

وإذا قيل فيما لا نص فيه: حيث توجد المصلحة فثم شرع الله، فأولى أن يقال فيما فيه نص: حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة!

غير أن عقول بعض الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة فيتصورونها جزئية، فردية، محلية، مادية، آنية، دنيوية. والشرع ينظر إلى المصالح نظرة شمولية: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية.

ولا يقدر على الإحاطة بهذه الجوانب كلها إلا من أحاط بكل شيء علما، ولا يَعْزُب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.

ثانيا: أنه يريد أن يحيل الثوابت إلى متغيرات. أعني أنه يريد أن يجتهد فيما لا يقبل الاجتهاد، إذ محل الاجتهاد ـ بالإجماع اليقيني ـ هو ما كان ظنيا في ثبوته أو في دلالته أو فيهما معا.

أما الأحكام القطعية، ثبوتا ودلالة ـ مثل أحكام الحدود الثابتة بمحكم القرآن مثل حد السرقة ـ فليست محلا للاجتهاد والقيل والقال، إلا في تفصيلات أحكامها وتطبيقاتها.

ولو كان كل حكم شرعي قابلا للأخذ والرد، والجذب والشد، لأصبح شرع الله مادة «هُلامية» يشكلها كل من شاء بما شاء، وكيف شاء. ولم يصبح الشرع ميزانا يَحْتكم الناس إليه إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا انحرفوا، بل يصبح هو نفسه في حاجة إلى ميزان آخر، ومعيار آخر، ويتشكل وفق أهواء الناس وأوضاعهم، يستقيم باستقامتهم، ويعوج باعوجاجهم. وفي هذا إلغاء لمهمة شرع الله، ورسالته في ضبط أحوال الناس، وتقويم مسيرتهم بالقسط، وردهم إلى عدل الله وصراطه المستقيم.

استنجاد الكاتب بالطوفي لا ينجده

واستنجاد الكاتب بالشيخ الطوفي هنا لا ينجده، لأن الطوفي لم يقل: إن المصلحة تلغي النصوص القطعية، أو تنسخها، ولا يتصور من مسلم - فضلا عن فقيه أصولي - أن يقول هذا، لأن مقتضى هذا أن ينسخ الناس أحكام الشرع بأهوائهم أو آرائهم القاصرة، وأن يكون رأي البشر فوق وحي الله، وأن يكون الإنسان أعلم من الله بمصلحة عباده، وهذا ما يرفضه الطوفي ومن دونه بيقين لا ريب فيه. ﴿قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ؟!﴾ (البقرة: ١٤٠).

كل ما يؤخذ من كلام الطوفي: أن النصوص الظنية تُخصصها المصالح القطعية، فالمصلحة عنده لا تفتئت على النص ولا تلغيه، ولكنها تخصصه وتقيده. وهذا لا يكون في النصوص القطعية الثبوت والدلالة، لأن طبيعتها القطعية تأبى أن تقبل التخصص أو التقييد، إنما يكون ذلك في «العمومات» و«المطلقات» من النصوص، فالعام قابل لأن يخصَّص، والمطلق قابل لأن يقيَّد. لهذا قال الجمهور من الأصوليين: إن دلالة العام ظنية، ودلالة المطلق ظنية.

ثم إن الطوفي استثنى «العبادات والمقدَّرات» من تأثير المصالح عليها. والعبادات معروفة. أما المقدرات فيعني ما قدر الشرع فيه مقادير وحدودا معينة مثل: أنصبة الميراث، وعدَد الطلاق، والوفاة، وعَدَد الجلدات في الحدود ونحوها. فلا يقبل عند الطوفي أن يقول قائل: إن المصلحة تقتضي أن نجعل حد الزنا ثمانين جلدة مثل حد القذف، لعموم البلوى بالزنا، وغير ذلك من الأعذار والتعليلات. لأن هذا التقدير من حق الشرع، وليس للناس أن يجتهدوا فيه بدعوى المصلحة أو غيرها.

وأبعد من ذلك - بلا ريب - أن يقال: نغيِّر حد السرقة بالجلد بدل القطع، إذ لا يجوز لنا أن نضع حدا مكان حد آخر، فنبدل أحكام الله تعالى.

وأبعد ثم أبعد من ذلك أن يقال: إن المصلحة في عصرنا تقتضي أن نلغي الحد بالكلية، ونستبدل به عقوبة أخرى من عندنا، أو لا نستبدل به شيئا أبدا، كما في

كثير من جرائم الزنا التي لا يرى القانون الوضعي المستورد أي عقوبة عليها، مادامت برضا الطرفين الراشدين!

إن الطوفي لا يقبل إنقاص الحد المنصوص عليه عشر جلدات، فكيف يتصور أن يلغي حدود الله كلها باسم المصالح المزعومة؟

بل رأينا الطوفي في كلامه عن المصلحة ينص صراحة على أن الحدود التي جاءت بها النصوص متفقة تماما مع مصالح الخلق. فهو يتحدث عن «المعاملات» فيقول:

«أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع: إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي: قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب. ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة. وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع، فاجمع بينهما، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو ببعضها...»[1].

فانظر كيف نص الطوفي صراحة على أن النص والإجماع والمصلحة جميعا، كلها قد اتفقت على فرضية الحدود والقصاص.

(جـ) وأما ضحالة معرفته بالقرآن الكريم، فهي ضحالة فاضحة، مع جرأة بالغة. فهو يريد أن يفسره بهواه ويحرف كلامه عن مواضعه، ويقول على الله بغير علم، مخالفا الأولين والآخرين.

وضحالته هنا تتمثل هنا في عدم إلمامه بمعاني القرآن، وأحكام القرآن، وتاريخ نزول القرآن، وكل ما يتعلق بعلوم القرآن.

فهو يزعم أن القرآن نزل في مجتمع لا يحتاج إلى سواعد أبنائه في زراعة ولا

---

(١) انظر: التعيين في شرح الأربعين للطوفي ص ٢٧٧، طبعة مؤسسة الريان - بيروت، المكتبة المكية.

صناعة، كما يحتاج مجتمعنا اليوم! إذ كان ذلك المجتمع يعتمد على التجارة. فلهذا شرع له حد السرقة بقطع اليد. ومعنى كلامه: أن حد السرقة لا يصلح إلا في المجتمعات التجارية دون غيرها!!

ولا أدري كيف اجترأ الكاتب على أن يقول مثل هذا القول؟ وعلى أي منطق استند؟

فالمجتمع الذي نزلت فيه آية حد السرقة ـ وهو مجتمع المدينة ـ كان في أساسه مجتمعا زراعيا، على خلاف مجتمع أهل مكة.

ثم كان هو مجتمع جهاد وكفاح مسلح، كل أبنائه في حالة تعبئة ضد القوى المعادية والمتربصة: وثنية ويهودية وبيزنطية ومجوسية. وهو في حاجة إلى سواعد أبنائه للجهاد العسكري، كما هو في حاجة إلى سواعدهم، للجهاد من أجل العيش والحياة الطيبة.

ثم هل القرآن نزل لمجتمع المدينة وحده، أو أنزله الله للعالمين؟ فمن المقطوع به أنه: هداية الله للناس كافة، ورحمة الله للعالمين، في كل زمان ومكان، ونصوص القرآن نصوص عامة خالدة.

ومن ناحية أخرى: هل شرع الله الحكيم حد السرقة ليحرم المجتمع من سواعد أبنائه؟ أو ليحمي المجتمع من الذين يستخدمون سواعدهم لتدمير أمن المجتمع، وحرمان الذين يستعملون سواعدهم من ثمرات عملهم؟

وليت شعري كم ساعدا ستُقطَع من السواعد المعتدية، لتحمي آلافا وملايين من السواعد والرءوس التي لا يبالي أولئك المجرمون بقطعها في سبيل الوصول إلى مآربهم، والنجاة بأنفسهم من أيدي العدالة؟!

(د) وأما قلة معرفته بالتاريخ فواضح للعيان، برغم ما يدعيه أنه من قارئي التاريخ، ومستنطقيه، ولكنه يقرأ منه ما يوافق مشربه، ويخدم غرضه، ويهمل منه ما لا يلائم هواه، ثم هو يستنطقه بما لا ينطق، ويستلهم منه ما لا يلهم. فهي قراءة انتقائية موجهة مغرضة.

لقد جهل الكاتب أو تجاهل أن الإسلام ـ منذ القرن الأول ـ حكم أقطارا شتى تضم بلاد الحضارات العريقة الكبيرة: حضارات الفرس، والروم، وبابل، ومصر، واليمن، وغيرها... ولم يقل أحد في تلك الأقطار: إن أحكام القرآن إنما نزلت لمجتمع بسيط غير مجتمعاتنا هذه العريقة في المدنية، فلا يليق بنا أن نطبقها!

بل وجدت كل هذه المجتمعات في أحكام القرآن حمايتها وأمنها، ومصلحة دنياها وأخراها، برغم أنها كلها كانت في حاجة إلى سواعد أبنائها!

وجهل الكاتب أو تجاهل أن المجتمعات التي سعدت بالإسلام، وطبقت فيها أحكامه، وأقامت حدوده، كانت في طليعة المجتمعات البشرية إنتاجا وازدهارا وتقدما، ولم يمنعها قطع يد السارق أن تنتج وتتقدم وتتبوأ مكانتها تحت الشمس، بل وفَّرت الحدود لها الأمن الذي لا بد للناس منه لكي يعملوا وينتجوا.

وكأني بالكاتب يتخيل أن إقامة حد الله في السرقة ستملأ الطرقات بمقطوعي الأيدي!

وهذا ما لم يحدث قط في التاريخ. فعقوبة السرقة عقوبة رادعة زاجرة، فهي تردع السارق نفسه أن يعود لمثل جريمته، وتردع غيره أن يمضي في نفس طريقه، فيصيبه ما أصابه، ولهذا وصفها القرآن بقوله: ﴿نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨).

على حين نرى عقوبة السجن لا تردع المجرم، ولا تزجر غيره، ولهذا كثر «أصحاب السوابق» الذين يكررون الجريمة برغم السجن عليها مرات ومرات، فالسجن لا يردع ولا يؤدب، بل كثيرا ما يعطى فرصة لمزيد من المهارة في السرقة وفنونها، ومزيد من الضراوة في اقتحام المخاطر، لاختلاط اللصوص والمجرمين بعضهم ببعض، وتعلُّم بعضهم من بعض.

(هـ) وأما قلة معرفته بالواقع، فإن ما يحدث في العالم الإسلامي كله يرد عليه. فقد عطَّل المسلمون في شتَّى أوطانهم أحكام الشريعة، ومنها الحدود، وحد

السرقة على الأخص، وسلمت السواعد التي أظهر الكاتب الإشفاق عليها، فماذا كانت النتيجة؟

هل انتقل المسلمون بتعطيل حد السرقة وبقية أحكام الشريعة من دنيا التخلف إلى دنيا التقدم؟ هل لحقوا بعصر الفضاء و«الكمبيوتر» والثورة التكنولوجية والبيولوجية؟ بل هل صنعوا السلاح الذي يحميهم، وأنتجوا الغذاء الذي يكفيهم؟!

للأسف لم يفعلوا شيئا من ذلك، ومازالوا في مؤخرة القافلة في العالم الثالث، أو الرابع، لو كان هناك رابع!

لقد أشفق الكاتب ـ بقلبه الحنون ـ على سواعد اللصوص المجرمين أن تقطع.. ولم نر لديه مثل هذا الحنان والإشفاق على ضحايا المجرمين؛ الذين تُسلب أموالهم، وتهدَّد بيوتهم، وتنتهك حرماتهم، وقد تقطع أيديهم ورقابهم، إذا هموا بالتعرض للجاني أو الإمساك به.

وبجوارنا بلد عربي إسلامي، كان يضرب به المثل في الفوضى واختلال الأمن، حتى كان يقال فيمن يرحل إليه لحج أو عمرة: الذاهب مفقود والراجع مولود! فما إن حكمه الملك عبد العزيز بن سعود رحمه الله، وأقام فيه الحدود حتى تغير الحال، وغدا يضرب به المثل في الأمان والاطمئنان. حتى تمر الأشهر ولا تقطع يد واحدة. بفضل تنفيذ هذا الجانب من أحكام الإسلام، وإن كان هناك تقصير في بعض الجوانب الأخرى.

إن مصلحة الناس الحقيقية تتجلى في طاعتهم لربهم، وتحكيم شرعه في حياتهم، وإقامة حدوده ـ بشروطها ـ على من يستحقها منهم.

فلم يشرع رب الناس للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم، وإن جهل ذلك من جهل منهم. فهو أبرُّ بهم من آبائهم وأمهاتهم، وأعلم بمصلحتهم من أنفسهم: ﴿ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤).

المدرسة الثالثة

المدرسة الوسطية

الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

٣. المدرسة الوسطية

الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

وثالثة المدارس هي: المدرسة الوسطية، وهي: التي تسير على النهج الوسط للأمة الوسط، فهي وسط بين المدرستين السابقتين، فلا تغلو مع الغالين، ولا تفرّط مع المفرطين، إنها مدرسة «الصراط المستقيم» التي ترفض التطرف والتسيب كليهما، وتؤمن بالتوازن والاعتدال، وتعمل بموجب قول الله تعالى: ﴿أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ⑧ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٨، ٩).

فهذه هي الوسطية القرآنية: لا طغيان في الميزان، ولا إخسار في الميزان.

وتتجلّى وسطية هذه المدرسة في موضوعنا، بأنها تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وتفهم الجزئيات في ضوء الكليات، ولا تغلو في اتباع ظواهر النصوص، والتمسك بحَرْفيَّة الألفاظ: غلو المدرسة اللفظية، التي سميناها: «مدرسة الظاهرية الجُدُد» وتحدثنا عنها وعن فقهها فيما سبق:

كما لا تفرّط، فتعمد إلى إهمال النصوص، والإعراض عنها: تفريط المدرسة التغريبية، التي سميناها: «مدرسة المُعَطِّلة الجُدُد».

تؤمن المدرسة الوسطية: بأن أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها على وفق الحكمة، وأن عللها تقوم على رعاية مصلحة الخلق، فإن الله تعالى غني عن العالمين، وكل ما سواه مفتقر إليه، كما قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، فهو سبحانه إذا أمر أو نهى،

أوحلل أو حرم، فإنما ذلك لمنفعة عباده، بلا ريب، علم ذلك من علم، وجهل ذلك من جهل.

ذلك أن من صفات الله تعالى «الحكمة» ومن أسمائه سبحانه «الحكيم» والحكيم لا يشرع شيئا عبثا أو اعتباطا. كما لا يخلق شيئا باطلاً أو لهوا. بل كُلّ من خَلْقه وأمره أو قدره شرعه: مرتبط بحكمته البالغة.

ولهذا وصف القرآن أولى الألباب بأنهم يتفكرون في خلق السموات والأرض قائلين: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ﴾ (آل عمران: ١٩١).

وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥). وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (ص: ٢٧). وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: ٣٨، ٣٩).

فهذا الخالق العظيم ينزه نفسه عن الباطل والعبث واللعب، وأثبت أنه خلق كل شيء بالحق، كما أنه أنزل كتابه بالحق، وأرسل رسوله بالحق: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥)، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (البقرة: ١١٩). فهو لا يخلق إلا بالحق، ولا يشرع إلا بالحق. وبعبارة أخرى: لا يخلق إلا لحكمة، ولا يشرع إلا لحكمة. إنه العليم الحكيم.

ومن صفاته تعالى كذلك: الكرم والبر والرحمة ومن أسمائه: الكريم والبر والرحيم.

ولهذا لا يخلق ولا يشرع إلا ما فيه خير عباده، ومصلحة خلقه، برا بهم، وإحسانا إليهم، فقد كتب على نفسه الرحمة: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ (الطور: ٢٨).

ومن هنا نجد الشارع الحكيم - في كتابه وسنة نبيه - يتبع كثيرا من الأحكام ببيان

عللها وحكمها والمصالح المترتبة عليها، وذلك في مئات المواضع، وبخاصة في المعاملات بين الناس بعضهم وبعض.

ولهذا أجمع العلماء - فيما عدا فئة قليلة - على تعليل أحكام الشريعة وربطها بالحكم والمصالح[1]. بل استدل الذين يقولون: «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد نسخ» بقولهم: إن شرع الله تعالى الحُكمَ في حق أمة: يدل على تَعلُّق المصلحة به، لأنه من حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل[2].

ولهذا قال المحققون: إن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. سواء أكانت هذه المصالح ضرورية أم حاجية أم تحسينية، وهي القواعد الثلاث التي قامت عليها الشريعة.

وقال الإمام الشاطبي: إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وإن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي، الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة. على حد ما ثبت عند العامة: جود حاتم، وشجاعة على رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على

(١) انظر: كتاب «تعليل الأحكام» للدكتور محمد مصطفى شلبي.
(٢) روضة الناظر لابن قدامة: ص٧٣.

الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة[1]. اهـ.

وما ذكره العلامة الشاطبي في المغرب وفصل القول فيه في جزء كامل من كتابه الفريد «الموافقات»، قرره قبله علماء محققون في المشرق، منهم الإمام ابن القيم، الذي أكد أن الشريعة أساسها ومبناها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصالح كلها[2].

ومثل ذلك ما قرره شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقبل هؤلاء قرر حجة الإسلام الغزالي: أن مقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم، وأضاف الإمام شهاب الدين القرافي: وأعراضهم.

وهذا ما تؤمن به المدرسة الوسطية التي لا تغفل المقاصد، ولا تهمل النصوص، بل تنظر إلى النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وترى أن الله تعالى لم يشرع الأحكام إلا لمصلحة عباده، وأنه لا يوجد حكم شرعي مقطوع به يخالف مصلحة للناس مقطوعا بها، لأن الذي أنزل هذه الشريعة وأوجب على الناس الاحتكام إليها، هو الذي خلق الناس وأمدهم بنعمه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فألزمهم به. ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤) فهو أعلم بهم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا يقول به مسلم. أو يكون عَلِمه، ولكنه أراد أن يعنّتهم ويلزمهم العسر والحرج. وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾

(١) انظر: الموافقات (١/ ٩٦).

(٢) إعلام الموقعين: (٣/ ٥).

(البقرة: ١٨٥)، ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠) ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨).

ولهذا كان تصور مصلحة حقيقية تعارضها النصوص القطعية، تصورا نظريا أو افتراضيا محضا، لا وجود له في أرض الواقع.

وينبغي أن نحرر محل النزاع هنا، وهو التعارض بين قطعي النصوص، وقطعي المصالح، وهو ما نقول بامتناعه.

أما التعارض بين مصلحة حقيقية معتبرة وبين نص محتمل للتأويل، فهذا قد وقع ويقع، وهنا يجب تأويل النص ليتفق مع المصلحة المعتبرة شرعا.

وهذا ما صنعه سيدنا عمر بن الخطاب ومن وافقه من الصحابة في قضية قسمة الأرض المفتوحة على الغانمين، وتوقفه في ذلك. وانتهى إلى تخصيص (ما غنمتم) في الآية بالمنقولات ونحوها، مما يغنم ويحاز حقيقة. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

وهو ما صنعه سيدنا عثمان حيث رأى التقاط ضوال الإبل، وحفظها في بيت المال، حتى لا تضيع على أصحابها، ولم تكن تلتقط على عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وهو ما صنعه بعض فقهاء التابعين في حديث امتناعه صلى الله عليه وسلم عن التسعير حيث شكا إليه أصحابه الغلاء، وقوله: «إن الله هو المسعر القابض الباسط»[1] إذ حملوا ذلك على حالة الغلاء الطبيعي -الناتج عن العرض والطلب- وليس الغلاء الناتج عن احتكار التجار، والعمل على إغلاء الأسعار.

(١) رواه أحمد (١٤٠٥٧) عن أنس وقال مخرّجو المسند: إسناده صحيح على شرط مسلم، ورواه أبو داود (٣٤٥١)، وابن ماجه (٢٢٠٠)، والترمذي (١٣١٤)، وأبو يعلى (٢٨٦١).

وكذلك التعارض بين نص قطعي ومصلحة موهومة: لا يدخل في ما نحن فيه.

والواقع أن هذا هو ما يموه به مموهون اليوم من زَعم أن هناك مصالح للناس يعارضها الشرع.

فمن نظر إلى هذه المصالح المدّعاة بموضوعية وإنصاف: لم يجدها مصلحة حقيقية على الإطلاق.

فلا توجد مصلحة حقيقية في «إيقاف حدود الله» التي أوجبتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الخمر» التي حرمتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الربا» الذي حرمته النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الخلاعة» التي حرمتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في تعطيل الزكاة» التي فرضتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في منع تعدد الزوجات» الذي أباحته النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة البغاء» الذي حرمته النصوص القطيعة.

ولا توجد مصلحة حقيقية «في التسوية بين الابن والبنت في الميراث» الذي منعته النصوص القطيعة.

وهكذا كل ما ينادي به «عبيد الفكر الغربي» اليوم مما تعارضه الشريعة بيقين، ليس فيه عند التحقيق أي مصلحة معتبرة تعود على الناس بالخير في معاشهم أو معادهم.

إنما هي أوهام تخيلوها مصالح، بحكم تأثرهم بالغرب، وعبوديتهم الفكرية له. ولولا أن الغرب نهج ذلك النهج، ما قالوا ما قالوه، ولا خطر ببالهم أن يقولوه. ولو غَيَّر الغرب موقفه من بعض هذه القضايا لرأيت هؤلاء أسرع ما يكونون إلى تغيير موقفهم. فإنما يتبعون سننه - فكرا وعملا - شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه، كما أنبأ المعصوم صلى الله عليه وسلم[1].

(١) إشارة إلى حديث أبي سعيد الخدري الذي رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٣٢٠) ونصه: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا شبرا وذراعا ذراعا، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟!».

سمات المدرسة الوسطية وخصائصها

١ـ الايمان بحكمة الشريعة وتضمنها لمصالح الخلق.

٢ـ ربط نصوص الشريعة وأحكامها بعضها ببعض.

٣ـ النظرة المعتدلة لكل أمور الدين والدنيا.

٤ـ وصل النصوص بواقع الحياة وواقع العصر.

٥ـ تبني خط التيسير والأخذ بالأيسر على الناس.

٦ـ الانفتاح على العالم، والحوار والتسامح.

سمات المدرسة الوسطية وخصائصها

تتميز المدرسة الوسطية بجملة من السمات والخصائص الفكرية والخلقية، تحدد ملامحها، وتميز شخصيتها عن المدرستين السابقتين: المدرسة الحَرْفيَّة أو الظاهرية، التي تنظر إلى النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد، والمدرسة المُقابلة لها، التي تغفل النصوص الجزئية من القرآن والسنة، ولا تلقي لها بالا، بزعم أنها تهتم فقط بروح الدين، ومقاصد الشريعة.

فهذه المدرسة وسط بين هاتين المدرستين، ولهذا تميزت بالخصائص التالية:

١ ـ الإيمان بحكمة الشريعة وتضمنها لمصالح الخلق[1]

أولى هذه الخصائص والسمات: أنها تؤمن بحكمة الشريعة وسموها، وتضمنها لكل ما يحتاج إليه الخلق، وما ينفعهم ويرقى بهم، لأنها منزلة من عليم حكيم، فهي تمثل علمه وحكمته جل ثناؤه. إذ لا يتصور أن يشرع العليم الحكيم لعباده حُكما يضرهم في معيشتهم، أو يعسّر عليهم حياتهم، أو يُوجب عليهم العنت والحرج في دينهم. إلا أن يشرع ذلك وهو غير عالم بما فيه عنت وحرج وضرر، أو يكون عالما، ولكنه أراد أن يُعْنت خلقه ويحرجهم. وكلاهما مستحيل عليه سبحانه وتعالى.

أما عدم العلم، فهو منفي عنه جل وعلا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَخْفَىٰ

---

(١) انظر ما ذكرناه في كتابنا «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة» تحت عنوان: «الإيمان بكمال الشريعة وعدم تناقضها» طبعة مكتبة وهبة.

عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (آل عمران: ٥). وهو الذي خلق الإنسان ويعلم ما يصلحه وما يفسده، وما يرقى به وما يهبط به، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤).

وأما أنه أراد أن يعنت عباده، ويريد بهم العسر والحرج، فهذا قد نفاه الله نفيا قاطعا في كتابه العزيز، حيث قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٠). وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ (المائدة: ٦). وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨). وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨).

كما أن هذا يتنافى مع الرحمة التي وصف بها نفسه: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٤٣)، ووصف بها رسالة محمد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

ولهذا تؤمن المدرسة الوسطية بأن الشريعة الإسلامية تتضمن كل ما فيه رحمة بالعباد، وتيسير عليهم، وتخفيف عنهم، ومن ظن أن الشريعة بخلاف ذلك، فقد افترى عليها، وظن بمُنزِلها ظن السَّوْء، أو على الأقل: أخطأه الحق والصواب في دعواه.

كما تؤمن المدرسة الوسطية بحكمة الشريعة في كل ما جاءت به من أحكام، وأن لها في كل ما شرعته: مقصدا تهدف إلى تحقيقه، يتضمن خير الخلق ومصلحتهم في الدنيا والآخرة، وأن هذه المقاصد ـ في غير التعبديات ـ يمكن أن تُعرف، بل ينبغي أن تُعرَف، لتُبنَى عليها الأحكام من ناحية، وتطمئن بها قلوب المكلفين من ناحية أخرى، إذا تعبّدوا بما يدركون حكمته وفائدته، وما يعرفون أسراره وأغواره.

ومن الواجب على الفقهاء المجتهدين: أن يبذلوا قُصارى جهدهم في معرفة

حكمة الشريعة، ومقصدها من وراء ما شرعته. وسينتهون إلى ما قاله ابن القيم رحمه الله: «إن الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصالح كلها، وإن كل مسألة فيها خرجت من الحكمة إلى العبث، ومن العدل إلى الجَوْر، ومن الرحمة إلى ضدها، ومن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة في شيء، وإن أدخلت فيها بالتأويل»(١).

٢ـ ربط نصوص الشريعة وأحكامها بعضها ببعض(٢)

وتؤمن المدرسة الوسطية كذلك بأن من أراد أن يفقه هذه الشريعة حقا، ويعرفها على حقيقتها كما أراد منزلها، وكما دعا إليها رسول الله، وكما فهمها أصحابه وتابعوهم بإحسان، فإن عليه ألاّ ينظر في نصوصها وأحكامها مجزأة مبعثرة، لا رابط بينها ولا صلة لبعضها ببعض، بل عليه أن يربط بين أجزائها بعضها ببعض، وينظر في أحكامها نظرة شمولية مستوعبة، ولا ينبغي أن يستهويه تقسيم الفقهاء قديما، أو القانونيين حديثا، أبواب الشريعة وأحكامها إلى عبادات، وأنكحة، ومعاملات، وجنايات وعقوبات، وأقضية ودعاوى، وسياسة شرعية، وجهاد وعلاقات دولية، فإن الفقيه الحق، يجد بين هذه الأبواب كلها ترابطا في كثير من الأمور، بحيث يؤثر بعضها في بعض، ويستمد بعضها من بعض، ويفسر بعضها بعضا، ويخدم بعضها بعضا.

ومن عرف هذه الخصيصة استطاع أن يحل كثيرا من المشكلات التي قد تقف مُعَقَّدة أمام غيره.

٣ـ النظرة المعتدلة لكل أمور الدين والدنيا

ومن خصائص هذه المدرسة: أنها تنظر إلى شؤون الدين والحياة نظرة متوازنة معتدلة، لا غلو فيها ولا تفريط، لا طغيان في الميزان، ولا إخسار في الميزان، كما

---

(١) إعلام الموقعين: ٣/ ١٤، ١٥.

(٢) راجع المعالم والضوابط التي ذكرنا لفهم الأصلين الكتاب والسنة، في كتابنا: «المرجعية العليا».

قال الله تعالى: ﴿أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٨، ٩).

وهذا يعبر عن تسميتها بالمدرسة الوسطية، فهي وسط في نظرتها إلى الدين، ووسط في نظرتها إلى الكون والإنسان، ووسط في نظرتها إلى الحياة، ووسط في نظرتها إلى الفرد والمجتمع.

٤ـ وصل النصوص بواقع الحياة وواقع العصر

ومن خصائص هذه المدرسة: أنها لا تعيش في برج عاجي، مستعلية على الناس، ولا في صومعة منعزلة، غافلة عما يعانون من مشكلات، ولا ما يلابسهم من محن، بل هي تعيش مع الناس، تسمع لآهاتهم، وتتألم لآلامهم، وتحس بأوجاعهم الفردية والأسرية والجماعية، وتعايش ضروراتهم وحاجاتهم القريبة والبعيدة، السطحية والعميقة، وتجتهد في أن تشخص الداء، وتصف الدواء، وأن تجد لكل عقدة حلا، ولكل داء دواء، ولكل مشكلة علاجا، من داخل صيدلية الشريعة نفسها، فما أنزل الله داء إلا أنزل دواء، علمه من علمه وجهله من جهله، وهذا ينطبق على الأدواء المادية، كما ينطبق على الأدواء المعنوية.

ولأنها مندمجة مع الناس تقدر ضروراتهم وحاجاتهم، وتحاول أن تلبي هذه الحاجات باسم الشريعة، التي لا تضيق عن علاج حاجات الناس، وإن صعبت.

وقد دخلت الشريعة بلاد الحضارات القديمة، فلم تقف عاجزة أمام قضية، ولم تعلن يأسها من حل مشكلة، بل وجد فقهاؤها ـ منذ زمن الصحابة ـ في أصولها وأحكامها كل ما يصلح الناس ويرقى بهم.

ومن هنا نجد حرص علماء هذه المدرسة على إيجاد الحلول لكل المشكلات، ليقينهم بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

وهذا ما حاوله المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، الذي يعنى بفقه الأقليات في أوربا: أن يوجد حلا لبعض مشكلات الأقلية الإسلامية: الاقتصادية منها، مثل

إنشاء البيوت السكنية عن طريق البنك الربوي، ومثل بقاء الزوجة المسلمة مع زوجها إذا أسلمت وهو باق على دينه، وهذه الفتاوى إنما خرجت على قواعد من داخل فقهنا الإسلامي[1].

٥ـ تبني خط التيسير والأخذ بالأيسر على الناس[2]

ومن خصائص هذه المدرسة: أنها تتبنى خط التيسير على الخلق، والتخفيف عنهم، وهذا فرع عن الخصيصة السابقة. وهي في هذا تتبع ولا تبتدع، فالتيسير هو المنهج القرآني، والمنهج النبوي، وهو الذي علمه الرسول لأصحابه وأمرهم باتباعه أفرادا أو جماعة، فحين بعث أبا موسى ومعاذا إلى اليمن: أوصاهما بهذه الوصية الجامعة: «يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا»[3].

وما وصَّى به معاذا وأبا موسى: وصَّى به الأمة كلها، كما روى عنه أنس أنه قال: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»[4]، فالمطلوب هو التيسير في الفتوى، والتبشير في الدعوة.

وليس معنى هذا: أن المدرسة الوسطية تلوي أعناق النصوص لتبحث عن الأيسر والأسهل على الناس، بل هي تتدبر النصوص، وتتعمق في فهمها، لتبحث عن يسر الدين الذي أودعه الله فيها، ولو كان هناك قولان متساويان أو متقاربان أحدهما أحوط، والآخر أيسر، فإنها تأخذ بالأيسر، عملا بما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما.

(١) انظر: ما ذكرناه في كتابنا «في فقه الأقليات المسلمة».

(٢) انظر ما ذكرناه في كتابنا «الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد» تحت عنوان: من التعسير والتنفير إلى التيسير والتبشير.

(٣) متفق عليه كما في اللؤلؤ والمرجان (١١٣٠). رواه البخاري في الأدب (٦١٢٤)، ومسلم في الجهاد (١٧٣٣) عن أبي موسى.

(٤) متفق عليه كما في اللؤلؤ والمرجان (١١٣١). رواه البخاري في العلم (٦٩)، ومسلم في الجهاد (١٧٣٤) عن أنس.

وقد كان علماؤنا يرجحون بعض ما يقولون من آراء بقولهم: هذا أرفق بالناس.

كما كانوا يجتهدون في تصحيح معاملات الناس بقدر الإمكان، تسندهم في ذلك القواعد الشرعية المقررة: الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، والضرر يزال، والعادة محكمة، والمشقة تجلب التيسير.. إلى آخر هذه القائمة من القواعد التي أصَّلها الفقهاء، واستنبطوها من نصوص الشريعة واستقراء أحكامها.

٦- الانفتاح على العالم، والحوار والتسامح[1]

وتؤمن المدرسة الوسطية بعالمية الإسلام، وأنه رحمة للعالمين، ودعوة للناس جميعا، ولهذا لا تشغلها المشكلات المحلية عن البعد العالمي، فهي تؤمن بوحدة الأسرة البشرية، وأنها جميعا تنتمي من ناحية الخلق إلى رب واحد، ومن ناحية النسب إلى أب واحد، وتتبنى التسامح بين الأديان، والحوار بين الحضارات، ناهيك بالتقريب بين المذاهب.

ولا غرو أن تؤمن بثقافة عالمية ربانية إنسانية أخلاقية، تدعو إلى الحب لا الكراهية، وإلى التسامح لا التعصب، وإلى الرفق لا العنف، وإلى الحوار لا الصراع، وإلى الحرية لا الإكراه، وإلى التنوع لا الإقصاء، وإلى السلام لا الحرب، وإلى الرحمة لا النقمة.

ومما يعينها على ذلك: إيمانها بضرورة التجديد في الدين، والاجتهاد في الفقه، والانفتاح في الفكر، والإبداع في الحضارة، والشمولية في التنمية.

---

(١) انظر ما ذكرناه في كتابنا: «ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق» طبعة دار الشروق.

مرتكزات المدرسة الوسطية

١- البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم.

٢- فهم النص في ضوء أسبابه وملابساته.

٣- التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة.

٤- الملاءمة بين الثوابت والمتغيرات.

٥- التمييز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات.

مرتكزات المدرسة الوسطية

ترتكز المدرسة الوسطية على جملة أمور، ترى أنها العُمُد الأساسية التي تبني عليها نظريتها، ويتمثل ذلك فيما يأتي:

١- البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم

أول مرتكزات المدرسة الوسطية: أنها تجتهد في البحث عن مقصد النص الشرعي وهدفه، قبل أن تسارع بإصدار الحكم من مجرد لفظه. وذلك لا يكون إلا بطول البحث والتدبر للنصوص الواردة.

إن من المهم لكل مجتهد - كلي أو جزئي - في مسألة من المسائل: أن يعرف مقصد الشارع فيما أمر به أو فيما نهى عنه. حتى يكون حكمه على المسألة حكما صحيحا. إذ المقصد الشرعي هنا له دخل في توجيه الحكم بالوجوب أو الاستحباب في المأمورات، وفي التحريم أو الكراهية في المنهيات، وفي الحكم بالحل والإباحة فيما عدا ذلك.

إنه لا يتصور أن يكون الشيء من «الضروريات» التي لا تقوم الحياة إلا بها، ثم يكون حكمه هو مجرد الاستحباب، ناهيك بالإباحة.

ولا يتصور أن يكون الشيء مما يناقض هذه الضروريات، بل مما يأتي عليها بالنقص والبطلان، ثم يكون حكمه الكراهة، ناهيك بأن يكون مباحا.

ولا يتصور أن يكون الشيء من «التحسينات» أو «الكماليات» - كما نقول في عصرنا - ثم يكون حكمه الإيجاب والفرضية الملزمة.

خذ مثلا: قضية «اللحية» وما ورد فيها من أحاديث صحاح تأمر بإعفائها: هل يؤخذ منها حكم الفرضية والإيجاب أو الندب والاستحباب؟

فقد صح مما ورد فيها من السنة ثلاثة أحاديث مرفوعة متصلة:

(أ) **أولها**: حديث ابن عمر، ونصه: «خالفوا المشركين (وفي لفظ: المجوس)، وفّروا (وفي لفظ: أوفوا) اللحى، واحفوا (وفي لفظ: حفّوا، وفي آخر: أنهكوا) الشوارب[1]». وفي رواية عن ابن عمر: ذكر لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ المجوس، فقال: إنهم يوفرون سبالهم (شواربهم) ويحلقون لحاهم، فخالفوهم[2].

(ب) **ثانيها**: حديث أبي هريرة، ونصه: «جُزّوا الشوارب (وفي ألفاظ: أحفوا.. قصوا.. خذوا الشوارب. أو خذوا من الشوارب) واعفوا اللحى (وفي لفظ: وأرخوا اللحى) وخالفوا المجوس[3]».

زاد في رواية: «وغيروا الشيب، ولا تشبهوا باليهود والنصارى[4]».

وفي رواية: «إن أهل الشرك يعفون شواربهم، ويحفون لحاهم، فخالفوهم، فاعفوا اللحى، واحفوا الشوارب[5]».

(جـ) **ثالثها**: حديث أبي أمامة الباهلي، ونصه: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على مشيخة من الأنصار بيض لحاهم، فقال: يا معشر الأنصار، حمّروا

---

(١) متفق عليه كما فى اللؤلؤ والمرجان (١٤٦): رواه البخاري في اللباس (٥٨٩٢) ومسلم في الطهارة (٢٥٩).

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه(٥٤٧٦) والبيهقي في السنن (١/ ١٥١). وحسنا إسناده.

(٣) رواه مسلم في الطهارة (٢٦٠).

(٤) رواه أحمد (٨٦٧٢)، وقال مخرجو المسند: صحيح، وإسناده حسن. كما رواه الترمذي (١٧٥٢) ولم يذكر فيه: النصارى، وقال: حسن صحيح.

(٥) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: رواه الطبراني بإسنادين في أحدهما عمر بن أبي سلمة وثّقه ابن معين وغيره، وضعفه شعبة وغيره، وبقية رجاله ثقات (٦/ ١٦٦).

وصفروا (أي شيبكم) وخالفوا أهل الكتاب. فقلنا: يا رسول الله، إن أهل الكتاب يتسرولون (يلبسون السراويل) ولا يأتزرون؟ فقال: «تسرولوا وائتزروا، وخالفوا أهل الكتاب» (أي لا تلتزموا بالسراويل، والبسوا هذه وتلك). قال: فقلنا: يا رسول الله؛ إن أهل الكتاب يتخففون (يلبسون الخف) ولا ينتعلون؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «فتخففوا وانتعلوا (أي اجمعوا بين الأمرين) وخالفوا أهل الكتاب».

قال: فقلنا: يا رسول الله، إن أهل الكتاب يقصون عثانينهم (جمع عثنون، وهو: اللحية) ويوفرون سبالهم؟ (أي شواربهم) فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «قصوا سبالكم، ووفروا عثانينكم، وخالفوا أهل الكتاب»[1].

فقد اشتركت هذه الأحاديث الثلاثة في تعليل الأمر بالإعفاء بمخالفة المجوس وأهل الكتاب.

ومن هنا يتبين للناظر في مقصود الشارع من أوامره في مسألة اللحية: أنه عللها بعلة نص عليها. وهي مخالفة غير المسلمين في صورتهم الظاهرة، وهيئتهم المنظورة، حتى يكون للمسلمين تميزهم الخاص، وشخصيتهم المستقلة في مظهرهم وفي مخبرهم، ولا يذوبوا في غيرهم من الأمم. وهذا مهم، وخصوصا في فترة تكوين الأمة.

والتميز في الشكل الظاهر سبيل إلى التميز في الخُلُق الباطن.

وقد حرص الشارع في كثير من أوامره ونواهيه على هذا التميز، ولذا كثر عنه هذا التعبير: خالفوا المشركين.. خالفوا اليهود والنصارى..؛ كما رأينا في الأحاديث التي سقناها. وما في الحديث المتفق عليه الذي رواه أبو هريرة: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون (أي شيب اللحية والرأس) فخالفوهم»[2].

---

(١) رواه أحمد (٢٢٢٨٣) وقال مخرّجو المسند: إسناده صحيح. ورواه الطبراني في الكبير (٧٩٢٤) ولم يذكر فيه ما يتعلق بالتسرول والائتزار.

(٢) متفق عليه كما في اللؤلؤ والمرجان (١٣٦٢) رواه البخاري في اللباس (٥٨٩٩)، ومسلم في اللباس والزينة (٢١٠٣).

فأمر بمخالفتهم في حلق لحاهم وإطالة شواربهم، وأمر بمخالفتهم في صبغ الشيب، وأمر بمخالفتهم في الاقتصار على السراويل، وأمر بمخالفتهم في الاقتصار على لبس الخفاف، وأمرهم بلبس الإزار أحيانا، ولبس النعال أحيانا. فهذا حكم معلل بعلة منصوصة، وليس أمرا تعبديا محضا، لا تدرك له علة. وهو إذن يدور مع علته وجودا وعدما. وهي: المخالفة لغير المسلمين.

فهل هذه المخالفة في الشكل والصورة: تدخل في ضروريات الدين أو في حاجياته أو في تحسيناته؟

الواقع أنها أوفق ما تكون بالتحسينات والكماليات. فهي مقصد تكميلي، لا مقصد تأسيسي، يناسبه الندب والاستحباب لا الفرض والإيجاب. وقد فهم ذلك الصحابة رضي الله عنهم.

بدليل أن بعض ما جاء في مخالفة غير المسلمين في الصورة لم يلتزم به كل الصحابة حتما، مثل صبغ الشيب، إذ وجدنا منهم من يصبغ الشيب[1]، ومنهم من لا يصبغ[2]، ويتركه على حاله. وهذا منقول عنهم نقلا صحيحا. فلو كانت المخالفة في الصورة والزّيّ لازمة دينا، لسارع الصحابة إلى التقيد بها.

وإذا كانت المخالفة في الصورة لغير المسلمين من باب التحسينات، فالأولى بها: أن يكون حكمها هو الندب. وهذا هو الذي يتفق مع حكمة الشرع فيه[3].

والاستحباب في باب المأمورات: يشبه الكراهة في باب المنهيات، كلاهما حكم لا تشديد فيه، فلا عقاب على من ترك المستحب، كما لا عقاب على من فعل المكروه.

ولهذا قال المحققون من العلماء: الكراهة تزول بأدنى حاجة. وكذلك الاستحباب يسقط بأدنى حاجة.

---

(١) كأبي بكر وعمر. انظر فتح الباري في شرح الحديث المذكور (باب الخضاب).
(٢) كأنس وأبي بن كعب. انظر فتح الباري في شرح الحديث المذكور (باب الخضاب).
(٣) راجع ما ذكرناه في كتابنا: «الحلال والحرام»، طبعة مكتبة وهبة.

انظر كيف أمر في حديث أبي أمامة بالجمع بين السراويل والإزار، فيلبس هذا حينا وهذا حينا آخر. ولا نرى المسلمين منذ عدة قرون يلتزمون بذلك! بل نرى الجميع غالبا يلتزمون لبس السراويل؛ لأنه أستر للإنسان، وأعون على ممارسة شؤون الحياة المهنية والمعيشية وغيرها بسهولة. ولم نر نكيرا من أحد من علماء الأمة على ترك الائتزار.

كذلك لا يرى العلماء بأسا بترك مظاهر التمايز بين المسلمين وغيرهم عند الحاجة إلى ذلك للاختلاط بالناس، والتأثير فيهم، ودعوتهم إلى الإسلام بكل سبيل.

فمن كان في مكان - مثل من يعيش خارج دار الإسلام كالأقليات المسلمة - يرى فيه أن تمسكه بمظهر متميز عن غيره، وبصورة مخالفة لجمهور المجتمع الذي يعيش فيه: يجلب عليه ضررا يقل أو يكثر، ويفوت عليه مصالح تصغر أو تكبر، وأن مظهره هذا يصوب إليه الأنظار عن يمين وشمال، ويُنظَر إليه على أنه شخص من غير هذا المجتمع، بل غريب عنه، ودخيل عليه. فهنا يحق له أن يدع هذا المظهر الصوري الذي جعله معزولا في مجتمعه، تحقيقا لما هو أعظم منه من المصالح، وسدا لذريعة المفاسد التي هي أقوى وأخطر من ترك المخالفة المأمور بها لغير المسلمين، وهذا من «فقه الموازنات» المطلوب من المسلم، وقد يدخل أيضا في «فقه الأولويات».

ولشيخ الإسلام ابن تيمية هنا كلمة مضيئة في تكييف المسلم نفسه في ضوء الواقع، بحيث يتلاءم معه ولا يصادمه، ولا يسبح ضد التيار العام فيجرفه. وجدير بمن ينسبون أنفسهم إلى مدرسة ابن تيمية: أن ينتفعوا بكلامه هنا، فهو في غاية النفاسة.

وقد ذكر هذا رحمه الله في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم» وهو الكتاب الذي ألفه لتمييز طريق المسلم عن طريق غيره من المغضوب عليهم والضالين من أهل الجحيم ومخالفتهم، قال:

«إن المخالفة لهم لا تكون إلا مع ظهور الدين وعلوه . . . فلما كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء لم تشرع المخالفة لهم، فلما كمل الدين وظهر وعلا شرع ذلك. ومثل ذلك اليوم؛ لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب؛ لم يكن مأمورا بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر؛ لما عليه من ذلك من الضرر. بل قد يستحب للرجل ـ أو يجب عليه ـ أن يشاركهم أحيانا في هديهم الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية: من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمورهم لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة. فأما دار الإسلام والهجرة التي أعز الله فيها دينه، وجعل على الكافرين بها الصغار والجزية، ففيها شرعت المخالفة. وإذ ظهر أن الموافقة والمخالفة لهم تختلف باختلاف الزمان والمكان ظهرت حقيقة الأحاديث في هذا»[1].

وهذا ما جعلنا نطالب الأقليات المسلمة في المجتمعات الأوربية وغيرها: أن يندمجوا في المجتمعات التي يَحيَون فيها، ولا ينعزلوا عنها، ولا يبالغوا في إظهار الفوارق بينهم وبين غيرهم، بل يجتهدوا في أن يبرزوا نقاط الاتفاق ويعمقوها ما استطاعوا.

وما كان من مظاهر التميز بينهم وبين غيرهم مما ليس من أركان الدين ولا واجباته المتفق عليها، فيمكنهم التساهل فيه أو التنازل عنه، لضرورة التعايش الإيجابي بينهم وبين غيرهم، وضرورة التواصل معهم لتبليغ رسالة الإسلام بالقول وبالسلوك، وضرورة درء الخطر والشر عنهم، وتقريبهم من مخالفيهم في الدين، ومعاشريهم في الوطن. والتميز ـ ولا سيما إذا بولغ فيه ـ كثيرا ما يقيم سدا بينهم وبين عشرائهم في المجتمع.

أما ما كان واجبا مثل لبس الخمار على الرأس ـ الذي سموه في عصرنا

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤١٨، ٤١٩).

«الحجاب» ـ فلا تنازل عنه[1]؛ لأن التنازل عن الواجبات لا يجوز (إلا في حالة الضرورة)، وربما أدى إلى التنازل عن الأركان. وبهذا يضيع الدين بالكلية.

ومع هذا لا يجوز للمسلمة أن تبالغ في التميز بلبس النقاب، وبهذا تضع بينها وبين غيرها حواجز كثيفة لا يمكن اختراقها.

٢. فهم النص في ضوء أسبابه وملابساته

ومن مرتكزات المدرسة الوسطية في حسن فهمها للشريعة: قراءة النص في ضوء سياقه وأسباب نزوله إن كان قرآنا، أو أسباب وروده إن كان حديثا، ومعرفة الظروف والملابسات التي سيق فيها الحديث، حتى لا يخطئ الدارس فهم المقصود منه، فيأخذ من النص حكما لا يقصد إليه، وليس مرادا منه.

ولقد عرضت لهذه القضية في كتابي: «كيف نتعامل مع السنة» بحسبان أن السنة هي الأكثر تعرضا لسوء الفهم من القرآن، ولذا رأيت من حسن الفقه للسنة: النظر فيما بني من الأحاديث على أسباب خاصة، أو ارتبط بعلة معينة، منصوص عليها في الحديث، أو مستنبطة منه، أو مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث.

فالناظر المتعمق يجد أن من الحديث ما بني على رعاية ظروف زمنية خاصة، ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة معينة، أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت، أو يكون مبنيا على عرف قائم في ذلك الوقت، ولكنه لم يعد قائما اليوم.

ومعنى هذا: أن الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاما ودائما، ولكنه عند التأمل مبني على علة، يزول بزوالها، كما يبقى ببقائها، أو على عرف ينتفي بانتفائه.

(١) ولهذا أفتينا الطالبات وغيرهن في فرنسا بوجوب الالتزام بالحجاب، والالتزام بأمر الله، وعدم التخلي عن الحجاب تحت أي ضغط مادي أو معنوي. انظر: فتاوى معاصرة (٣/ ٦٠٠ـ٦٠٢).

وهذا يحتاج إلى فقه عميق، ونظر دقيق، ودراسة مستوعبة للنصوص وملابساتها، وإدراك بصير لمقاصد الشريعة، وحقيقة الدين، مع شجاعة أدبية، وقوة نفسية للصدع بالحق، وإن خالف ما ألفه الناس وتوارثوه. وهذا ليس بالشيء الهين؛ فقد كلف هذا شيخ الإسلام ابن تيمية: معاداة الكثيرين من علماء زمنه الذين كادوا له حتى أدخل السجن أكثر من مرة، ومات فيه رضي الله عنه.

لابد لفهم النص فهما سليما دقيقا، من معرفة الملابسات التي سيق فيها الحديث، وجاء بيانا لها، وعلاجا لظروفها، حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة، ولا يتعرض لشطحات الظنون، أو الجري وراء ظاهر غير مقصود.

ومما لا يخفى أن علماءنا قد ذكروا أن مما يعين على حسن فهم القرآن: معرفة أسباب نزوله، حتى لا يقع فيما وقع فيه بعض الغلاة من الخوارج وغيرهم ،ممن أخذوا الآيات التي نزلت في المشركين، وطبقوها على المسلمين، ولهذا كان ابن عمر يراهم شرار الخلق بما حرّفوا كتاب الله عما أنزل فيه.

فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره: كانت أسباب ورود الحديث أشد طلبا؛ ذلك أن القرآن بطبيعته عام وخالد، وليس من شأنه أن يعرض للجزئيات والتفصيلات والآنيات، إلا لتؤخذ منها المبادئ والعبر.

أما السنة، فهي تعالج كثيرا من المشكلات الموضعية والجزئية والآنية، وفيها من الخصوص والتفاصيل ما ليس في القرآن.

فلابد من التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام، وما هو مؤقت وما هو خالد، وما هو جزئي وما هو كلي، فلكل منها حكمه، والنظر إلى السياق والملابسات والأسباب تساعد على سداد الفهم واستقامته، لمن وفقه الله[1].

(١) انظر: كتابنا «كيف نتعامل مع السنة النبوية» ص ١٤٦ - ١٥٤.

إن الفقه الصحيح الذي أراد الله بصاحبه خيرا، والذي ينطبق عليه الحديث الصحيح: «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»[1]؛ هو الذي ينظر إلى النصوص من القرآن والسنة، موصولة بمقاصد الشرع.

لذا كان على الفقيه الموفق: ألا يتشبث بحَرْفيَّة النص وحدها، مغفلا ما وراءها من حكم ومقاصد وملابسات لها تأثيرها في معرفة الحكم، يدركها الغوّاصون المتعمقون الذين لا يكتفون بالوقوف عند السطح، بل يجتهدون إلى أن يصلوا ما استطاعوا إلى الأعماق.

وبدون هذا ستزل الأقدام، وتضل الأفهام، ويذهب الناس يمينا وشمالا، بعيدا عما قصده الشارع الحكيم، وإن كانوا يحسبون أنهم متمسكون بنصوص الدين، ذابُّون عن كتابه الكريم، وعن سنة نبيه الأمين. وهم بعيدون كثيرا عن روح القرآن، وعن جوهر السنة، وعن حقيقة الإسلام. فإن كانوا أهلا للاجتهاد فلهم أجر المجتهد إذا أخطأ، وإن أقحموا أنفسهم فيما لا يحسنون فلا أجر لهم، ولا عذر لهم عند الله.

ولقد قال صلى الله عليه وسلم في جماعة أفتوا رجلا أصابته جنابة، وكان يعاني من جراحة في جسده: أن يغتسل على ما به من علة! فأخذ بفتواهم، واغتسل، فتفاقم عليه الجُرح حتى مات. فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «قتلوه قتلهم الله! هلا سألوا إذا لم يعلموا؟! فإنما شفاء العيّ السؤال. إنما كان يكفيه أن يعصب على جُرحه ويتيمم»[2]. فرأى فتواهم المتعجلَة - التي لم تبن على علم - قتلاً

(١) متفق عليه عن معاوية، كما في اللؤلؤ والمرجان (٦١٥). رواه البخاري في العلم (٧١)، ومسلم في الإمارة (١٠٣٧).

(٢) رواه أحمد (٣٠٥٦) مختصرا عن ابن عباس، وقال مخرّجو المسند: حسن وهذا سند رجاله ثقات. ورواه أبو داود (٣٣٧)، وابن ماجه (٥٧٢)، والحاكم في المستدرك (١ / ٢٨٦) وقال الحاكم في المستدرك: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وذكره الألباني في صحيح أبي داود (٣٢٥).

للرجل، ودعا عليهم «قتلهم الله» وفي هذا نذير لمن يُفتون بغير علم، ويقولون على الله ما لا يعلمون.

وسأضرب هنا بعض الأمثلة التي ينبغي فيها الربط بين النص الجزئي، والمقصد الكلي للحديث الشريف، حتى نصل إلى الحكم الشرعي السليم.

وهذه أمثلة متنوعة من أبواب شتى من الفقه:

(أ) في العبادات: «اعتبار نصاب الزكاة في النقود واحدا لا نصابين».

(ب) في الأحوال الشخصية أو شئون الأسرة: «سفر المرأة بدون محرم - وطروق الرجل أهله ليلا».

(ج) في السياسة الشرعية حديث: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين». وحديث: «الأئمة من قريش».

(أ) وجود نصابين للنقود في الزكاة

ومن الأمثلة البارزة على أن النص قد ينبى على عرف ثم يتغير، أو يزول بالكلية: ما ثبت من تقديره صلى الله عليه وسلم نصابين لزكاة النقود: أحدهما: بالفضة، وقدره مائتا درهم (تقدر بـ ٥٩٥ جراما). والثاني: بالذهب، وقدره عشرون مثقالا أو دينارا (تقدر بـ ٨٥ جراما) وكان صرف الدينار يساوي في ذلك الوقت عشرة دراهم، وقد جاءت الأحاديث النبوية مبينة لذلك.

ربما خطر لبعض الناس: أن هذا نص جاء في عبادة من العبادات الكبرى وهي: الزكاة، فلا يجوز الاجتهاد فيه، أو التفكير في تغييره! ولكن من المعروف: أن الزكاة ليست عبادة محضة كالصلاة والصيام، بل هي عبادة، وحق مالي، ولهذا تذكر في كتب الخراج والأموال، وفى كتب السياسة الشرعية، وهي ولا شك جزء من النظام المالي والاجتماعي في الإسلام.

ولهذا دخلها التعليل، ودخلها القياس في أحكام شتى، فلا مانع من النظر في بعض أحكامها إذا كانت مبنية على مصلحة أو عرف لم يبقيا إلى اليوم.

ولقد بينت في كتابي «فقه الزكاة»: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد إلى وضع نصابين متفاوتين للزكاة، بل هو نصاب واحد، من ملكه عُدَّ غنيا ووجبت عليه الزكاة، قدر بعملتين جرى العرف بالتعامل بهما في عصر النبوة، إذ لم يكن للعرب عملة خاصة يتعاملون بها، بل كان اعتمادهم على «الدراهم» الفضية التي تَرِد إليهم من دولة الفرس في «إيران» وهذه معظم نقودهم، أو على «الدنانير» الذهبية التي تَرِد إليهم من «دولة الروم البيزنطية» وهي قليلة، فقدر الرسول - صلى الله عليه وسلَم - النصاب الذي يمثل الحد الأدنى للغنى الموجب للزكاة، بما ذكرنا من العملتين السائدتين في المجتمع العربي عند البعثة، فجاء النص بناء على هذا العرف القائم، وحدد النصاب بمبلغين متعادلين تماما، فإذا تغير الحال في عصرنا، وانخفض سعر الفضة بالنسبة لسعر الذهب انخفاضا هائلا: لم يجز لنا أن نقدر النصاب بمبلغين متفاوتين غاية التفاوت، فنقول مثلا: إن نصاب النقود ما يعادل قيمة (٨٥ جراما) من الذهب، أو ما يعادل (٥٩٥ جراما) من الفضة، وقيمة نصاب الذهب حينئذ تزيد على قيمة نصاب الفضة حوالي عشرة أضعاف. وهذا لا يعقل: أن نقول لشخص معه مبلغ معين من الدنانير الكويتية أو الأردنية مثلا أو الجنيهات المصرية أو الريالات السعودية أو القطرية: أنت غني إذا قدرنا نصابك بالفضة، ونقول لمن يملك أضعاف ذلك أنت فقير إذا قدرنا نصابك بالذهب!

والمخرج من ذلك: هو تحديد نصاب واحد في عصرنا للنقود، به يعرف الحد الأدنى للغنى الشرعي الموجب للزكاة[1]، وهذا ما ذهب إليه شيوخنا الكبار: الشيخ: محمد أبو زهرة، والشيخ: عبد الوهاب خلاف، والشيخ: عبد الرحمن حسين - رحمهم الله - في محاضراتهم عن الزكاة في دمشق - سنة ١٩٥٢ م - من التقدير بالذهب فقط، وهذا ما اخترته وأيدته بالأدلة في بحثي عن الزكاة[2]. وليس

(١) ولا معنى لإحالة المسلم على نصابين متفاوتين غاية التفاوت، وهذا ما رجحناه في مناقشتنا للموضوع في «فقه الزكاة» ورأينا ضرورة توحيد النصاب في النقود.

(٢) انظر: فقه الزكاة (١ / ٢٦١-٢٦٥).

هنا مخالفة لنص كما قد يتوهم البعض، بل النص هنا مبني على عرف كان قائما، فلا غرو يزول بزواله.

(ب) سفر المرأة مع محرم

ومن ذلك ما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وغيره مرفوعا: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»[1].

فالعلة وراء هذا النهي: هي الخوف على المرأة من سفرها وحدها بلا زوج أو محرم، في زمن كان السفر فيه على الجمال أو البغال أو الحمير، وتجتاز فيه غالبا: صحارى ومفاوز تكاد تكون خالية من العمران والأحياء، فإذا لم يصب المرأة شر في نفسها، أصابها في سمعتها.

ولكن إذا تغير الحال - كما في عصرنا - وأصبح السفر في طائرة تقل مائة راكب أو أكثر، أو في قطار يحمل مئات المسافرين، ولم يعد هناك مجال للخوف على المرأة إذا سافرت وحدها، فلا حرج عليها شرعا في ذلك، ولم يعد هذا مخالفة للحديث. بل قد يؤيد هذا حديث عدي بن حاتم مرفوعا عند البخاري: «يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا زوج معها»[2].

وقد سيق الحديث في معرض المدح بظهور الإسلام، وارتفاع مناره في العالمين، وانتشار الأمان في الأرض، فيدل على الجواز، وهو ما استدل به ابن حزم على ذلك.

ولا غرو أن وجدنا بعض الأئمة يجيزون للمرأة أن تحج بلا محرم ولا زوج، إذا كانت مع نسوة ثقات، أو في رفقة مأمونة، وهكذا حجّت عائشة وطائفة من أمهات المؤمنين في عهد عمر، ولم يكن معهن أحد من المحارم، بل صحبهن

(١) جزء من حديث رواه البخاري في الصيد (١٧٦٣) ومسلم في الحج (١٣٤١).
(٢) انظر: فتح الباري (٤ / ٤٤٦) وما بعدها طبعة الحلبي.

عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما كما في صحيح البخاري[1].

بل قال بعضهم: تكفي امرأة واحدة ثقة[2].

وقال بعضهم: تسافر وحدها إذا كان الطريق آمنا، وصححه صاحب «المهذّب» من الشافعية[3].

وهذا في سفر الحج والعمرة، وطرده بعض الشافعية في الأسفار كلها[4].

(جـ) طروق الرجل المسافر أهله ليلا

ومما ورد في شأن السفر أيضا: نهيه عليه الصلاة السلام، الرجل المسافر أن يطرق أهله ليلاً إذا طالت غيبته عنهم، وكان صلى الله عليه وسلم لا يطرق أهله ليلا، إنما يدخل عليهم غدوة أو عشية.

وقد جاءت بعض الروايات تحدد العلة بأمرين:

(١) اتقاء أن يظهر الرجل في صورة من يتهم أهله أو يتخوّنهم ويلتمس عثراتهم. فهو يريد أن يفاجئهم بعودته على غير توقع منهم، لعله يكشف شيئا مريبا مخبَّأ عنه، وهذا سوء ظن لا يرضاه الإسلام للمسلم في العلاقة الزوجية التي يرفعها الإسلام مكانا عليا.

(٢) أن يكون لدى المرأة علم بقدوم زوجها، حتى تتجمل له، وتتهيأ بدنيا ونفسيا لاستقباله، وإليه الإشارة في الحديث «كي تستحد المغيبة، وتَمتَشط الشَّعْثة»[5].

(١) البخاري (١٧٦١).
(٢) انظر: عون المعبود (٥ / ١٠٣) دار الكتب العلمية بيروت.
(٣) انظر: المهذب (١ / ١٩٧).
(٤) انظر: فتح الباري (٤ / ٤٦) وما بعدها.
(٥) رواه البخاري في النكاح (٥٢٤٦)، ومسلم في الإمارة (٧١٥) عن جابر بن عبد الله.

ومن هنا نقول: إن باستطاعة المسافر في عصرنا أن يحضر أي وقت تيسر له من ليل أو نهار، إذا أخبر أهله بطريق الهاتف أو البرق أو البريد أو غيرها، وبخاصة أن المسافر في عصرنا ليس مختارا دائما في اختيار الوقت الذي يرجع فيه، لأن الطائرات والبواخر ونحوها هي التي تجبره على مواعيدها، وليس هو الذي يختارها، بخلاف راكب الناقة قديما، فإن مركبه ملكه، يتحرك به متى شاء، ويقيل أو يبيت متى شاء، ويعجل أو يؤجل عودته كيف شاء[1].

حديث «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»:

ونضرب هنا مثالاً بحديث «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تتراءى ناراهما»[2].

فقد فهم منه البعض: تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين، وأفتى بذلك مفتون في بلاد شتى، وضيّقوا بذلك على المسلمين الكثيرين الذين يعيشون في أوربا وغيرها، مع تعدد الحاجة إلى ذلك في عصرنا: للتعلم، والتداوي، وللعمل، وللتجارة، وللسفارة، وللفرار من الاضطهاد، ونشر الدعوة، ولتعليم المسلمين الجُدُد وتثبيتهم، ولغير ذلك، وخصوصا بعد أن تقارب العالم حتى غدا كأنه «قرية كبرى» كما قال أحد الأدباء!

فالحديث ـ كما ذكر العلامة رشيد رضا ـ ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرته، رواه أهل السنن ـ أما أبو داود فرواه من حديث جرير بن عبد الله، وذكر أن جماعة لم يذكروا جريرا، أي رووه مرسلا، وهو الذي اقتصر عليه النسائي، وأخرجه الترمذي مرسلا، وقال: وهذا

---

(١) انظر كتابنا: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، تحت عنوان: الاتجاه الظاهري في فهم النصوص.

(٢) رواه أبو داود في الجهاد (٢٦٤٥) عن جرير بن عبد الله، وقال عقبة: رواه هشيم ومعمر وخالد الواسطي وجماعة، لم يذكروا جريرا، والترمذي في السير (١٦٠٤) أيضا مرسلا، ومع هذا ذكره الألباني في صحيح الجامع (١٤٦١)، وفي صحيح أبي داود (٢٣٠٤).

أصح، ونقل عن البخاري تصحيح المرسل، ولكنه لم يخرجه في صحيحه، ولا على شرطه. والاحتجاج بالمرسل: فيه الخلاف المشهور في علم الأصول، ولفظ الحديث: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأمر لهم بنصف العقل (أي الدية) وقال: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: لا تتراءى ناراهما». (أي لا يتجاوران ولا يتقاربان، بحيث ترى نار كل منهما نار الآخر، وهو كناية عن بعد ما بينهما). انتهى.

فجعل لهم نصف الدية وهم مسلمون؛ لأنهم أعانوا على أنفسهم، وأسقطوا نصف حقهم[1] لإقامتهم بين المشركين المحاربين لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم، وشدد في مثل هذه الإقامة التي يترتب عليها مثل ذلك من القعود عن نصر الله ورسوله، والله تعالى يقول في أمثال هؤلاء: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ (الأنفال: ٧٢).

فنفى تعالى ولاية المسلمين غير المهاجرين إذ كانت هناك الهجرة واجبة[2]، فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين» أي بريء من دمه إذا قتل، لأنه عرَّض نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين لدولة الإسلام.

---

(١) قال الإمام الخطابي في تعليل إسقاط نصف الدية: لأنهم قد أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهراني الكفار، فكانوا كمن هلك بجناية نفسه، وجناية غيره، فسقطت حصة جنايته من الدية.

(٢) كانت الهجرة واجبة في أول الإسلام على كل من أسلم، لينضم إلى الرسول وأصحابه بالمدينة، ليتعلم الإسلام، ويُقوّي شوكة الجماعة المسلمة، فلما فتحت مكة، ارتفعت الحاجة إلى الهجرة إلى المدينة وقال الرسول الكريم صلى الله عليه مسلم: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية» رواه البخاري في الجهاد (٢٧٨٣)، ومسلم في الإمارة (١٨٦٤) عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما.

ومعنى هذا: أنه إذا تغيرت الظروف التي قيل فيها النص، وانتفت العلة الملحوظة من ورائه، من مصلحة تُجلب، أو مفسدة تُدفع، فالمفهوم أن ينتفي الحكم الذي ثبت من قبل بهذا النص، فالحكم يدور مع علّته وجودا وعدما.

الأئمة من قريش

ومن ذلك: حديث «الأئمة من قريش»[1] وما في معناه، فمن الناس من ردّه،

(١) هذا الحديث ورد مرفوعا عن جماعة من الصحابة منهم: أنس بن مالك، وأبو هريرة، وعلي بن أبي طالب، وأبو برزة الأسلمي وغيرهم، حتى قال الحافظ بن حجر: قد جمعت طرقه في جزء ضخم عن نحو أربعين صحابيا (فتح الباري: ٧ / ٣٢).

وقد رُوي بألفاظ عدة منها: «الأئمة من قريش» و«الأمراء من قريش» و«الخلافة في قريش» و«الملك في قريش» و«لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان».

وبعض طرق الحديث صحيحة الإسناد لا مطعن فيها، وبعضها حسنة لذاتها، وبعضها صحيحة لغيرها، وبعضها رُوي مرفوعا وموقوفا، ورجح الموقوف.

فإذا أخذنا حديث «الأئمة من قريش» بهذا اللفظ: وجدناه قد ورد من طريق أنس، وعلي، وأبي برزة، من عدة طرق منها:

ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده (٢١٣٣) والبزار (١٥٧٨) وأبو يعلى (٣٦٤٤) وأبو نعيم في الحلية (٣ / ١٧١) والبيهقي في السنن (٨ / ١٤٤) وقال الألباني في (الإرواء: ٥٢٠): إسناده صحيح على شرط الستة.

ومنها ما رواه الحاكم (٤ / ٥٠١) والبيهقي (٨ ١٤٤) عن طريق الصعق بن الحزن عن علي بن الحكم عن أنس. وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. وقال الألباني: إنما هو على شرط مسلم، فإن الصعق لم يُخرّج له البخاري إلا خارج الصحيح.

قال مخرجو المسند: إسناده حسن، ورواه أحمد برقم (١٢٣٠٧) و(١٢٩٠٠) من طريق بكير بن وهب، وقد وثقه جماعة، وعَدَّه الأكثرون مجهولا فالإسناد ضعيف، ولكن الحديث صحيح بشواهده وطرقه، ذكر ذلك مخرجو المسند (الشيخ شعيب ورفقاؤه).

وانظر هذا الحديث في مسند أبي هريرة: (٧٦٥٣ و٧٨٦١) وبعضها بلفظ: «إن لي على قريش حقا، وإن لقريش عليكم حقا، ما حكموا فعدلوا، وائتمنوا فأدوا، واسترحموا فرحموا». قال مخرجو المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين. ولكن ليس فيه إلزام أن يكون الأئمة أو الأمراء منهم. وإنما لهم الحق إذا حكموا فوفوا بالشروط.

وانظر: السنة لابن أبي عاصم بتحقيق الألباني، ففيه عن عمرو بن العاص مرفوعا: «قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة» الحديث (١١١٠) إسناده صحيح على شرط مسلم، وعن =

ولم يقبله بإطلاق، بغير منطق علمي، وبحث في الأسانيد، ومدى قوتها وضعفها؛ إلا استبعاد ذلك.

ومنهم من حاول أن يُضعِّف أسانيده، مع أن فيها ما هو صحيح، وما ورد في صحيحي البخاري ومسلم، واستند إلى ما جاء عن عمر: «إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته، فإن أدركني أجلي بعده استخلفت معاذ بن جبل»[1]! ومعاذ أنصاري من الخزرج، وليس من قريش[2].

ومنهم من مال إلى أن النص النبوي في غير التعبديات، لابد أن يبحث عن المقصود منه وعما يحمل من علة هي سبب الحكم، يبقى ببقائها، ويزول بعدمها. وهو ما فعله حكيم المؤرّخين: ابن خلدون، فقد فسَّر الحديث في مقدمته بأنه صلى الله عليه وسلم، راعى ما كان لقريش في عصره من القوة والعصبية، التي يرى ابن خلدون أن عليها تقوم الخلافة أو الملك، قال: فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب: علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين: أن يكون من قوم أولي عصبية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية[3].. إلخ.

وقد تغيرت فكرة «العصبية» التي يستند إليها الخليفة أو رئيس الدولة في عصرنا إلى فكرة «المساندة الشعبية» التي تمثلها «الأغلبية» التي تختار قائدها بانتخاب حر نزيه.

= معاذ: «هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين» الحديث (١١١٢)، وقد رواه البخاري (٣٣٠٩) كما روى الشيخان عن ابن عمر: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» متفق عليه: اللؤلؤ والمرجان(١١٩٤).

(١) رواه أحمد في المسند (١٠٨) وقال مخرجو المسند: حسن لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات.

(٢) انظر: فيض القدير (٣ / ١٩٠).

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون (٢ / ٦٩٥، ٦٩٦) ط: لجنة البيان العربي الثانية بتحقيق د. علي عبد الواحد وافي.

وهذا المنهج في النظر إلى ملابسات النصوص، وخصوصا من الأحاديث، وإلى العلل التي سيقت لها: قد سبق به الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم بإحسان.

فقد تركوا العمل بظاهر بعض الأحاديث، حتى تبين لهم أنها كانت تعالج حالة معينة في زمن النبوة، ثم تبدلت تلك الحال عما كانت عليه.

من ذلك ما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تكتبوا عني شيئا ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»[1].

ومع هذا النهي رأينا جمهور الصحابة كتبوا عن النبي أو أجازوا الكتابة، كما أثبت ذلك العلامة السيد سليمان الندوي في إحدى محاضراته عن السيرة النبوية، وأثبت ذلك كثير من الدارسين لتاريخ تدوين السنة، مثل الدكتور عجاج الخطيب، والدكتور محمد مصطفى الأعظمي وغيرهما. وذلك لأنهم فهموا المقصود من وراء هذا النهي وهو توفير أقصى عناية ممكنة للقرآن الكريم، من ناحية وشدة الاحتياط في التباس القرآن بغيره من أحاديث الرسول، وخصوصا في أول الأمر، وبالنسبة لبعض الناس. فلما زال هذا المانع أو زالت هذه الخشية: لم يروا حرجا في كتابة الأحاديث النبوية، ولم يروا ذلك مخالفة للرسول عليه الصلاة والسلام.

وهو ما استقر عليه الأمر، وأجمعت عليه الأمة، فدونت كتب الحديث: جوامع ومسانيد ومصنفات ومعاجم وأجزاء إلى غير ذلك، وزال ما كان من خلاف في أول الأمر حول جواز كتابة الحديث أم لا[2].

---

(١) رواه مسلم في الزهد (٣٠٠٤) عن أبي سعيد.
(٢) انظر: تدريب الراوي على تقريب النواوي للسيوطي (ج٢/ ص ٦٥) وما بعدها بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف / ط الثانية.

ومن ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر بين الفاتحين، ولكن عمر لم يقسِّم سواد العراق، ورأى أن يبقيه في أيدي أربابه، ويفرض الخراج على الأرض، ليكون موردا دائما لأجيال المسلمين[1].

وقال في ذلك ابن قدامة: «وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم خيبر كانت في بدء الإسلام وشدة الحاجة، فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان هو الواجب»[2]. أ هـ

لم يخرج عمر عن النص القرآني أو يبطله - كما زعم زاعمون - وهو قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١). ولكنه خص النص بالمنقولات التي يمكن أن تغنم وتحاز بالفعل:

ومثل ذلك موقف الخليفة الثالث: عثمان بن عفان، من ضالّة الإبل، التي صح الحديث في النهي عن التقاطها، حتى جاء زمن عثمان، وتغيّر فيه الناس عما كانوا عليه من قبل، فأجاز التقاطها، والتعريف بها ثم تباع، ويحفظ ثمنها لصاحبها، فإذا جاء أخذه.

وربما توهم بعض القاصرين: أن عثمان خالف سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وربما اتهمه بذلك.

والحق: أن عثمان نظر إلى مقاصد الشريعة في الحفاظ على أموال الناس، ففعل ما هو الأصلح في زمنه، كما فعل الرسول ما هو الأصلح في زمنه، كما قال ابن قدامة في عدم تقسيم عمر للعراق.

---

(١) انظر: موقف عمر من قضية عدم قسمة الأرض بين الفاتحين في كتابنا: «السياسة الشرعية بين نصوص الشريعة ومقاصدها» صـ١٨٨ - ٢٠١. نشر مكتبة وهبة.
(٢) المغني لابن قدامة (٢/ ٣٠٨) دار الفكر بيروت.

وهذا يدل على أن بعض هذه التصرفات النبوية هي من نوع تصرفه باعتباره إماما ورئيسا للدولة، فهي تقوم على اعتبارات مصلحية في زمنه، فإذا تغيرت تغير الحكم معها.

ومن ذلك: موقف عثمان من الزوج يطلق امرأته في مرض الموت، فإن عثمان رأى أن لا يوقع هذا الطلاق، لأنه - في الظاهر - أراد الفرار من ميراثها منه، فطلق ليحرمها الميراث. وأقرّه على ذلك الصحابة، وسمّى الفقهاء هذا الطلاق: طلاق الفارّ.

ومثل ذلك: ما ذهب إليه الخليفة الرابع علي بن أبي طالب من تضمين الصناع قيمة ما يهلك في أيديهم من أموال الناس وأشيائهم وثيابهم، مع أن الأصل أن أيديهم يد أمانة والأمين لا يضمن، ولكنه رأى المصلحة في زمنه للمحافظة على أموال الناس توجب ذلك، فضمّنهم، وقال في ذلك عبارته الشهيرة «لا يصلح الناس إلا ذاك».

٣- التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة

تقرير المقصد الشرعي دون تعيين وسيلة

المتأمل في أحكام الشريعة وأوامرها ونواهيها: يتبين له أن منها ما يقرر المبدأ المطلوب، وهو المقصود للشارع، ولا يعيّن له وسيلة لتحقيقه، لأن وسائله قابلة للتغير والاختلاف؛ باختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراف، والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولهذا نرى الشارع في هذا المقام يترك المكلفين أحرارا فيما يختارون لأنفسهم من وسائل ملائمة، ولا يقيدهم بوسيلة معينة لعصر البعثة، فيتشبث بها بعضهم، ويجمّد نفسه عندها، ويظنها بعضهم أمرا تعبديا يلزم كل مسلم التقيد به، ولا يجوز له مجرد التفكير في الفكاك منه. فكان الأولى أن يترك تعيين الوسيلة للعقل المسلم، ليختارها وفق ظروفه وأحواله.

نرى ذلك في مثل ما قرره القرآن والسنة من «مبدإ الشورى» في الحياة الإسلامية، وخصوصا في الحياة السياسية، كما قال تعالى في القرآن المكي: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). وقال في القرآن المدني: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ولكن كيف تكون الشورى؟ ومن المستشارون؟ وكيف يختار أهل الشورى أو الحل والعقد؟ وكيف يبايع الخليفة ويختار؟

لم يُعيّن الشرع وسيلة لذلك، بل تركها للمسلمين، يجتهدون في اختيارها وتحديدها، وتحسينها وتطويرها، حسب الزمان والمكان، ولذلك اختلفت طريقة اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة، كل حسب ظروف اختياره. وفي عصرنا يمكننا اختيار طريقة الترشيح وانتخاب الأفضل بأغلبية الأصوات، كما هو شأن النظام الديمقراطي. ويمكننا أن نضع ما نراه من شروط ومواصفات علمية وخُلُقية لمن نرشحه، وكذلك يمكننا تحديد من يختار، وطريقة الاختيار.

ومثل ذلك ما جاء في الشريعة من تقرير قاعدة: «الأمر المعروف والنهي عن المنكر» وما يكملها من قاعدة تغيير المنكر، باليد أو باللسان أو بالقلب.

لقد جاء الأمر بذلك عاما، وقررته الشريعة فريضة كفائية على المسلمين، وأحيانا تكون عينية.

ولكن كيف ننظم أداء هذه الفريضة على وجهها؟ ومن يقوم بها؟ وما سلطانه واختصاصاته؟

هذا ما عرفه المسلمون وطبّقوه في «نظام الحِسْبة» الذي ابتكره المسلمون، ووضعوا له من الضوابط والشروط والأحكام والتوجيهات: ما ينظم أمره، ويضبط سيره. وصنفت في ذلك كتب شتى، كبيرة وصغيرة، جمعت بين المبادئ النظرية، والتطبيقات العلمية، كان لها دورها وأثرها.

وهكذا نجد كثيرا من «المبادئ» أو «المقاصد» الشرعية، ترك الشارع الحكيم تحديد وسائل معينة لتحقيقها، قصدا للتوسعة على الناس، غير غافل ولا نسيان، وهو داخل فيما أسميناه: «منطقة العفو»[١] التي تركها الشارع قصدا تيسيرا على الناس، ورحمة بهم؛ ليملئوها بما يلائمهم، عن طريق القياس أو الاستحسان أو رعاية المصالح المرسلة أو غيرها.

تعيين وسيلة مناسبة للزمان والمكان

ومن الأحكام ما نرى الشريعة الغراء قد عيَّنت له وسيلة مناسبة للزمان والمكان، لتحقيق المقصد الذي أراده الشارع. ولكن الشارع الحكيم لم يقصد أن تكون هذه الوسيلة عالمية أبدية، بحيث تشمل كل مكان وكل زمان، بل راعى بها ظروف المخاطبين في عصر نزول الوحي، فأرشدهم إلى ما يليق بهم.

التمييز بين المقاصد والوسائل

وتعيين بعض هذه الوسائل كان من أسباب الخلط والزلل في فهم الشريعة، كما بينا ذلك في كتابنا: «كيف نتعامل مع السنة النبوية»[٢]. فإن بعض الناس خلطوا بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تسعى النصوص إلى تحقيقها، وبين الوسائل الآنية والبيئية التي تعيّنها أحيانا للوصول إلى المقصد المنشود، فتراهم يركزون كل التركيز على هذه الوسائل، كأنها مقصودة لذاتها، مع أن الذي يتعمق في فهم النصوص وأسرارها: يتبين له أن المهم هو المقصد، وهو الهدف الثابت والدائم، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة أو العصر، أو العرف، أو غير ذلك من المؤثرات.

إن الوسائل قد تتغير من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى أخرى، بل هي لابد

(١) انظر: ما كتبناه عن «منطقة العفو» في كتابنا: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية.
(٢) ص ١٥٩ وما بعدها. طبعة دار الشروق.

متغيرة، فإذا جاء النص - ولاسيما من الحديث النبوي - على شيء منها، فإنما ذلك لبيان الواقع، لا ليقيدنا بها، ويجمدنا عندها أبد الدهر.

وسيلة رباط الخيل

بل لو نص القرآن نفسه على وسيلة مناسبة لمكان معين، وزمان معين، فلا يعني ذلك أن نقف عندها، ولا نفكر في غيرها من الوسائل المتطورة بتطور الزمان والمكان.

ألم يقل القرآن الكريم: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾ (الأنفال: ٦٠)؟

ومع هذا لم يفهم أحد: أن المرابطة في وجه الأعداء لا تكون إلا بالخيل التي نص القرآن عليها. بل فهم كل من له عقل يعرف اللغة والشرع: أن خيل العصر هي: الدبابات والمدرعات، ونحوها من أسلحة العصر.

وأن ما ورد في فضل احتباس الخيل، وعظيم الأجر فيه، مثل حديث: «من احتبس فرسا في سبيل الله، إيمانا بالله وتصديقا بوعده، فإن شبعه وريه، وروثه وبوله، في ميزانه يوم القيامة»[١]. يعني حسنات.

ومثل حديث: «الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والمغنم»[٢] وغيرها من الأحاديث: ينبغي أن يطبق على كل وسيلة تستحدث، تقوم مقام الخيل، أو تتفوق عليها بأضعاف مضاعفة.

ومثل ذلك ما جاء في فضل «من رمى بسهم في سبيل الله فله كذا وكذا»[٣].

(١) رواه البخاري في الجهاد والسير (٢٨٥٣) عن أبي هريرة.
(٢) متفق عليه: رواه البخاري في الجهاد والسير (٢٨٥٢) ومسلم في الإمارة (١٨٧٣) عن عروة بن أبي الجعد.
(٣) رواه أحمد (٨) وقال مخرّجو المسند: صحيح لغيره، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير (٦٢٦٧، ٦٢٦٨).

فهو ينطبق على الرمي بالسهم أو البندقية أو المدفع أو الصاروخ، أو أي وسيلة أخرى يخبئها ضمير الغيب.

وسيلة الجلباب للمرأة المسلمة

ويدخل في ذلك ما ذكره القرآن من الأمر بإدناء الجلابيب لنساء المؤمنين، وسيلة لتحقيق الستر والاحتشام للمرأة المسلمة، كما قال تعالى في سورة الأحزاب: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩). فهذا الأمر القرآني لا يعني أن الجلابيب وإدناءها ـ أي إرخاءها ـ هو الزي الوحيد المشروع للمرأة المسلمة كما نرى ذلك لدى بعض الملتزمات من نساء المسلمين.

ذلك: أن شكل اللباس أمر يخضع لأعراف البلاد، وبيئات أهلها، ويتغير بتغير الزمان والبلد، وتنوّع حاجات الناس، ومتطلبات التطور، والشرع لا يمنع ذلك بشرط المحافظة على المقاصد الأساسية التي يطلبها الشرع في الزي، وهي: أن يستر المسلمة، ولا يكشف عورة يجب سترها، ولا يشف ولا يصف، ولا يفقد المسلمة خصوصيتها.

وتحقيق الستر والحشمة للمسلمة لا يكون بصورة واحدة لا نتعداها، فيمكن تحقق ذلك بالجلباب، أو بالمعطف (البالطو) السابغ، أو بالعباءة فوق الثياب، أو بالملاءة التي كان يلبسها النساء في مصر، أو بلباس من قطعتين سابغتين، وهو: ما يسمى «التيير». أو بغير ذلك مما يبتكره الناس من أزياء، ما دامت لا تخالف أوامر الشرع، ولا تنافي تحقيق مقصده.

السواك وسيلة لتنظيف الأسنان

وأعتقد أن تعيين السواك لتطهير الأسنان من هذا الباب، فالمقصود هو: طهارة

الفم، حتى يرضى الرب، كما في الحديث: «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب»[١].

ولكن هل السواك مقصود لذاته، أو كان هو الوسيلة الملائمة الميسورة في جزيرة العرب؟ فوصف لهم النبي صلى الله عليه وسلم ما يؤدي الغرض ولا يعسر عليهم.

ولا بأس أن تتغير هذه الوسيلة في مجتمعات أخرى، لا يتيسر لها هذا العود من «الأراك»، إلى وسيلة يمكن تصنيعها بوفرة تكفي مئات الملايين من الناس، مثل: الفرشاة.

وقد نص بعض الفقهاء على ذلك:

قال في «هداية الراغب» في الفقه الحنبلي: «ويكون العود من أراك وعرجون وزيتون، وغيرها، لا يجرح ولا يضر ولا يتفتت.

ويُكْرَه بما يجرح أو يضر أو يتفتت. والذي يضر كالرمان والريحان والطرفاء ونحوها. ولا يصيب السنة من استاك بغير عود. ونقل مهذب الكتاب الشيخ عبد الله البسام عن النووي قوله: بأي شيء أستاك مما يزيل التغير حصل الاستياك، كالخرقة، والإصبع، وهو مذهب أبي حنيفة، لعموم الأدلة.

وفي المغني: أنه يصيب السنة بقدر ما يحصل من الإنقاء، ولا يترك القليل من السنة للعجز عن أكثرها، وذكر أنه الصحيح»[٢].

وسيلة رؤية الهلال لإثبات دخول الشهر

ومما يمكن أن يدخل في هذا الباب: ما جاء في الحديث الصحيح المشهور: «لا

---

(١) رواه الشافعي والنسائي والدارمي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة، وابن ماجه عن أبي أمامة، والبخاري في التاريخ والطبراني في الأوسط عن ابن عباس (صحيح الجامع الصغير) (٣٦٩٥).

(٢) انظر: نيل المآرب، للشيخ عبد الله البسام (١ / ٤٠).

تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له»[1]. وفي لفظ آخر: «فإن غم عليكم، فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»[2].

فهنا يمكن للفقيه أن يقول: إن الحديث الشريف أشار إلى مقصد، وعيّن وسيلة. أما المقصد من الحديث فهو واضح بيّن، وهو أن يصوموا رمضان كله، ولا يضيعوا يوما منه في أوله أو في آخره، أو يصوموا يوما من شهر غيره، كشعبان أو شوال، وذلك بإثبات دخول الشهر أو الخروج منه، بوسيلة ممكنة مقدورة لجمهور الناس، لا تكلفهم عنتا ولا حرجا في دينهم.

وكانت الرؤية بالأبصار هي الوسيلة السهلة والمقدورة لعامة الناس في ذلك العصر، فلهذا جاء الحديث بتعيينها، لأنه لو كلّفهم بوسيلة أخرى كالحساب الفلكي - والأمة في ذلك الحين لا تكتب ولا تحسب - لأرهقهم من أمرهم عسرا، والله يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وقد قال عليه الصلاة والسلام عن نفسه: «إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا»[3].

فإذا وُجدت وسيلة أخرى أقدر على تحقيق مقصد الحديث، وأبعد عن احتمال الخطإ والوهم والكذب في دخول الشهر، وأصبحت هذه الوسيلة ميسورة غير معسورة، ولم تعد وسيلة صعبة المنال، ولا فوق طاقة الأمة، بعد أن أصبح فيها علماء وخبراء فلكيون، وجيولوجيون، وفيزيائيون متخصصون على المستوى العالمي، وبعد أن بلغ العلم البشري مبلغا مكّن الإنسان من أن يصعد إلى القمر نفسه، وينزل على سطحه، ويجوس خلال أرضه، ويجلب نماذج من صخوره وأتربته! بل يحاول أن يغزو الكواكب الأبعد مثل: المريخ، فلماذا نجمد على الوسيلة - وهي ليست مقصودة في ذاتها - ونغفل المقصد الذي نشده الحديث؟!

---

(١) متفق عليه كما في اللؤلؤ والمرجان (٦٥٣)، رواه البخاري في الصوم (١٩٠٦)، ومسلم في الصيام (١٠٨٠) عن ابن عمر.

(٢) متفق عليه كما في اللؤلؤ والمرجان (٦٥٦)، رواه البخاري في الصوم (١٩٠٧)، ومسلم في الصيام (١٠٨١) عن أبي هريرة.

(٣) رواه مسلم في الطلاق (١٤٧٨) عن جابر بن عبد الله.

لقد أثبت الحديث دخول الشهر بخبر واحد أو اثنين يَدَّعيان رؤية الهلال بالعين المجردة، حيث كانت هي الوسيلة المُمْكنة والملائمة لمستوى الأمة، فكيف يتصور أن يرفض وسيلة لا يتطرق إليها الخطأ أو الوهم، أو الكذب؟ وسيلة بلغت درجة اليقين والقطع، ويمكن أن تجتمع عليها أمة الإسلام في شرق الأرض وغربها، وتزيل الخلاف الدائم والمتفاوت في الصوم والإفطار والأعياد، إلى مدى ثلاثة أيام تكون فرقا بين بلد وآخر[1]، وهو ما لا يعقل ولا يقبل، لا بمنطق العلم، ولا بمنطق الدين، ومن المعلوم أن أحدها هو الصواب، والباقي خطأ بلا جدال.

إن الأخذ بالحساب الفلكي القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور، يجب أن يقبل من باب «قياس الأولى» بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال - وهي الرؤية - لا ترفض وسيلة أعلى، وأكمل وأوْفى بتحقيق المقصود، والخروج بالأمة من الاختلاف الشديد في تحديد صيامها وفطرها وأضحاها، إلى الوحدة المنشودة في شعائرها وعباداتها، المتصلة بأخص أمور دينها وألصقها بحياتها وكيانها الروحي، وهي وسيلة الحساب القطعي.

على أن العلاّمة المحدث الكبير الشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله، نحا بهذه القضية منحًى آخر، فقد ذهب إلى إثبات دخول الشهر القمري بالحساب الفلكي، بناء على أن الحكم باعتبار الرؤية في الحديث النبوي: معلل بعلة نصّت عليها الأحاديث نفسها، وقد انتفت الآن، فينبغي أن ينتفي معلولها، إذ من المقرر: أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وهذه العلة هي «أمية الأمة» التي لم تكن تكتب ولا تحسُب في عصر البعثة.

---

(١) في رمضان عام (١٤٠٩هـ) ثبت دخول رمضان يوم الخميس الموافق السادس من إبريل (١٩٨٩م) في المملكة العربية السعودية، والكويت، وقطر، والبحرين، وتونس وغيرها، كلها برؤية المملكة، وثبت دخوله في مصر والأردن والعراق والجزائر والمغرب وغيرها يوم الجمعة، أما باكستان والهند وعمان وإيران وغيرها فصاموا يوم السبت!!

ومعنى: «ولا تحسُب» أي لا تعرف الحساب الفلكي. فإذا تغيرت طبيعة الأمة وأصبحت تكتب وتحسب وجب أن يتغير الحكم.

ويحسن بنا أن ننقل هنا عبارة الشيخ بنصها لما فيها من قوة ونصاعة، قال رحمه الله في رسالته «أوائل الشهور العربية»:

«فمما لا شك فيه أنه قبل الإسلام وفى صدر الإسلام، لم يكونوا يعرفون العلوم الفلكية معرفة علمية جازمة، كانوا أمة أميين، لا يكتبون ولا يحسبون، ومن شوهد منه شيء من ذلك، فإنما كان يعرف مبادئ أو قشورا، عرفها بالملاحظة والتتبع، أو بالسماع والخبر، لم تبن على قواعد رياضية، ولا على براهين قطعية، ترجع إلى مقدمات أولية يقينية، ولذلك جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرجع إثبات الشهر في عباداتهم إلى الأمر القطعي المشاهد، الذي هو في مقدور كل واحد منهم، أو في مقدور أكثرهم. وهو رؤية الهلال بالعين المجردة، فإن هذا أحكم وأضبط لمواقيت شعائرهم وعباداتهم، وهو الذي يصل إليه اليقين والثقة مما في استطاعتهم، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

لم يكن مما يوافق حكمة الشارع أن يجعل مناط الإثبات في الأهلّة: الحساب والفلك، وهم لا يعرفون شيئا من ذلك في حواضرهم، وكثير منهم بادُون لا تصل إليهم أنباء الحواضر، إلا في فترات متقاربة حينا، ومتباعدة أحيانا، فلو جعله لهم بالحساب والفلك لأعنتهم، ولم يعرفه منهم إلا الشاذ والنادر في البوادي عن سماع إن وصل إليهم، ولم يعرفه أهل الحواضر إلا تقليدا لبعض أهل الحساب، وأكثرهم أو كلهم من أهل الكتاب.

ثم فتح المسلمون الدنيا، وملكوا زمام العلوم، وتوسعوا في كل أفنانها، وترجموا علوم الأوائل، ونبغوا فيها وكشفوا كثيرا من خباياها، وحفظوها لمن بعدهم، ومنها: علوم الفلك والهيئة وحساب النجوم.

وكان أكثر الفقهاء والمحدّثين لا يعرفون علوم الفلك، أو هم يعرفون بعض مبادئها، وكان بعضهم أو كثير منهم لا يثق بمن يعرفها ولا يطمئن إليه، بل كان

بعضهم يرمى المشتغل بها بالزيغ والابتداع، ظنا منه أن هذه العلوم يتوسل بها أهلها إلى ادعاء العلم بالغيب (التنجيم)، وكان بعضهم يدعى ذلك فعلا، فأساء إلى نفسه وإلى علمه. والفقهاء معذورون. ومن كان من الفقهاء والعلماء يعرف هذه العلوم لم يكن بمستطيع أن يحدد موقفها الصحيح بالنسبة إلى الدين والفقه، بل كان يشير إليها على تخوف.

هكذا كان شأنهم، إذ كانت العلوم الكونية غير ذائعة ذيعان العلوم الدينية وما إليها، ولم تكن قواعدها قطعية الثبوت عند العلماء.

وهذه الشريعة الغرّاء السمحة، باقية على الدهر، إلى أن يأذن الله بانتهاء هذه الحياة الدنيا، فهي تشريع لكل أمة ولكل عصر، ولذلك نرى في نصوص الكتاب والسنة إشارات دقيقة لما يستحدث من الشؤون، فإذا جاء مصداقها فُسرت وعُلمت، وإن فسرها المتقدمون على غير حقيقتها.

وقد أشير في السنة الصحيحة إلى ما نحن بصدده، فروى البخاري من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنّا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا.. يعنى مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين»[1] ورواه مالك في الموطأ[2]: «الشهر تسعة وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له».

وقد أصاب علماؤنا المتقدمون رحمهم الله في تفسير معنى الحديث، وأخطأوا في تأويله، ومن أجمع قول لهم في ذلك: قول الحافظ ابن حجر[3]: «المراد بالحساب هنا: حساب النجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك إلا النزر اليسير. فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية، لرفع الحرج عنهم في معاناة التسيير،

(١) رواه البخاري في الصوم (١٩١٣) من حديث عمر.
(٢) الموطأ (١ / ٢٦٩).
(٣) فتح الباري (٤ / ١٠٨-١٠٩).

واستمر الحكم في الصوم، ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك. بل ظاهر السياق ينفي تعليق الحكم بالحساب أصلا. ويوضحه قوله في الحديث الماضي: «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين» ولم يقل: فسلوا أهل الحساب. والحكمة فيه: كون العدد عند الإغماء يستوي فيه المكلفون، فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم. وقد ذهب قوم إلى الرجوع إلى أهل التسيير في ذلك. وهم الروافض[1]، ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم، قال الباجي: وإجماع أهل السلف الصالح حجة عليهم، وقال ابن بزيزة: «وهو مذهب باطل، فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم، لأنها حدس وتخمين، ليس فيها قطع ولا ظن غالب، مع أنه لو ارتبط الأمر بها لضاق، إذ لا يعرفها إلا القليل».

فهذا التفسير صواب، في أن العبرة بالرؤية لا بالحساب، والتأويل خطأ، في أنه لو حدث من يعرف استمر الحكم في الصوم (أي باعتبار الرؤية وحدها) لأن الأمر باعتماد الرؤية وحدها جاء معللا بعلة منصوصة، وهي أن الأمة «أمية لا تكتب ولا تحسب»، والعلة تدور مع المعلول وجودا وعدما، فإذا خرجت الأمة عن أميتها، وصارت تكتب وتحسب، أعني: صارت في مجموعها ممن يعرف هذه العلوم، وأمكن الناس - عامتهم وخاصتهم - أن يصلوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم بالرؤية أو أقوى، إذا صار هذا شأنهم في جماعتهم، وزالت علة الأميّة: وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت، وأن يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب وحده، وألاّ يرجعوا إلى الرؤية إلا حين يستعصي عليهم العلم به، كما إذا كان ناس في بادية أو قرية، لا تصل إليهم الأخبار الصحيحة الثابتة عن أهل الحساب.

وإذا وجب الرجوع إلى الحساب وحده بزوال علة منعه، وجب أيضا الرجوع

(١) يقول العلامة أحمد شاكر: «لا ندرى من ذا يريد الحافظ بالروافض؟ إن كان يريد الشيعة الإمامية، فالذي نعرفه من مذهبهم: أنه لا يجوز الأخذ بالحساب عندهم، وإن كان يريد ناسا آخرين فلا ندرى من هم!!» قلت (القرضاوي): أظن أن المراد بهم الإسماعلية. فقد نقل أنهم يقولون بذلك.

إلى الحساب الحقيقي للأهلة، واطراح إمكان الرؤية وعدم إمكانها، فيكون أول الشهر الحقيقي الليلة التي يغيب فيها الهلال بعد غروب الشمس، ولو بلحظة واحدة[1].

وما كان قولي هذا بدعا من الأقوال: أن يختلف الحكم باختلاف أحوال المكلفين فإن هذا في الشريعة كثير، يعرفه أهل العلم وغيرهم:

ومن أمثلة ذلك في مسألتنا هذه: أن الحديث «فإن غم عليكم فاقدروا له» ورد بألفاظ أخر، في بعضها «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين». ففسر العلماء الرواية المجملة «فاقدروا له» بالرواية المفسرة «فأكملوا العدة». ولكن إماما عظيما من أئمة الشافعية، بل هو إمامهم في وقته، وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج[2]، جمع بين الروايتين، بجعلهما في حالتين مختلفتين: أن قوله: «فاقدروا له» معناه: قدروه بحسب المنازل، وأنه خطاب لمن خصه الله بهذا العلم، وأن قوله: «فأكملوا العدة» خطاب للعامة[3].

فقولي هذا يكاد ينظر إلى قول ابن سريج، إلا أنه جعله خاصا بما إذا غم الشهر فلم يره الراءون، وجعل حكم الأخذ بالحساب للأقلين، على ما كان في وقته من قلة عدد العارفين به، وعدم الثقة بقولهم وحسابهم، وبطء وصول

(١) قلت: المرجح أن يبقى بعد الغروب مدة يمكن فيها ظهوره، بحيث يمكن رؤيته بالعين المجردة، أو بالمرصد، وذلك نحو (١٥) أو (٢٠) دقيقة على ما ذكر أهل الاختصاص. القرضاوي.

(٢) «سريج» بالسين المهملة المضمومة وآخره جيم، ويكتب خطأ في كثير من الكتب المطبوعة «شريح» بالشين والحاء، وهو تصحيف. وأبو العباس هذا توفي سنة (٣٠٦ هـ) وهو من تلاميذ أبي داود صاحب السنن، وقال في شأنه أبو إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء (ص ٨٩): «كان من عظماء الشافعيين وأئمة المسلمين، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي، حتى على المزني»، وله تراجم جيدة في تاريخ بغداد للخطيب (٤ / ٢٧٨ - ٢٩٠) وطبقات الشافعية لابن السبكي (٢ / ٦٧-٩٦). وعدّه بعضهم مجدد المائة الثالثة.

(٣) انظر: شرح القاضي أبى بكر بن العربي على الترمذي (٣ / ٢٠٧، ٢٠٨) وطرح التثريب (٤ / ١١١-١١٣) وفتح الباري (٤ / ١٠٤).

الأخبار إلى البلاد الأخرى، إذا ثبت الشهر في بعضها. وأما قولي فإنه يقضي بعموم الأخذ بالحساب الدقيق الموثوق به، وعموم ذلك على الناس، بما يسر في هذه الأيام من سرعة وصول الأخبار وذيوعها. ويبقى الاعتماد على الرؤية للأقل النادر، ممن لا يصل إليه الأخبار، ولا يجد ما يثق به من معرفة الفلك ومنازل الشمس والقمر.

ولقد أرى قولي هذا أعدل الأقوال، وأقربها إلى الفقه السليم، وإلى الفهم الصحيح للأحاديث الواردة في هذا الباب[1]» ا. هـ.

هذا ما كتبه العلامة أحمد شاكر منذ ثمانية وستين سنة هجرية أو ستة وستين عاما شمسية (ذي الحجة ١٣٥٧ هـ ـ الموافق يناير ١٩٣٩ م).

ولم يكن علم الفلك في ذلك الوقت قد وصل إلى ما وصل إليه اليوم من وثبات استطاع بها الإنسان أن يغزو الفضاء، ويصعد إلى القمر، ويحاول الوصول إلى ما هو أبعد منه، وانتهى هذا العلم إلى درجة من الدقة، غدا احتمال الخطإ فيها بنسبة واحد إلى مائة ألف في الثانية!!

كتب هذا الشيخ شاكر، وهو رجل حديث وأثر قبل كل شيء، عاش حياته ـ رحمه الله ـ لخدمة الحديث، ونصرة السنة النبوية، فهو رجل سلفي خالص، رجل اتباع لا رجل ابتداع، ولكنه رحمه الله لم يفهم السلفية على أنها جمود على ما قاله من قبلنا السلف، بل السلفية الحق: أن ننهج نهجهم، ونشرب روحهم، فنجتهد لزمننا كما اجتهدوا لزمنهم، ونعالج واقعنا بعقولنا لا بعقولهم، غير مقيدين إلا بقواطع الشريعة، ومحكمات نصوصها وكليات مقاصدها.

هذا وقد قرأت مقالا مطولا في شهر رمضان لعام ١٤٠٩هـ لأحد المشايخ

(١) رسالة «أوائل الشهور العربية» ص ٧-١٧ نشر مكتبة ابن تيمية. وانظر: كتابنا: كيف نتعامل مع السنة النبوية (١٦٥-١٧٠).

الفضلاء[1]، أشار فيه إلى أن الحديث النبوي الصحيح: «نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب» يتضمن نفي الحساب، وإسقاط اعتباره لدى الأمة.

ولو صح هذا لكان الحديث دالاّ على نفي الكتابة، وإسقاط اعتبارها أيضا، فقد تضمن الحديث أمرين دلل بهما على أمية الأمة، وهما: الكتابة والحساب.

ولم يقل أحد في القديم ولا في الحديث: إن الكتابة أمر مذموم أو مرغوب عنه بالنسبة للأمة، بل الكتابة أمر مطلوب، دل عليه القرآن والسنة والإجماع.

وأول من بدأ بنشر الكتابة هو النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو معلوم من سيرته، وموقفه من أسرى بدر، وقد جعل فداء «الكاتبين» منهم: أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين: الكتابة.

ومما قيل في هذا الصدد: إن الرسول لم يشرع لنا العمل بالحساب، ولم يأمرنا باعتباره، وإنما أمرنا باعتبار «الرؤية» والأخذ بها في إثبات الشهر.

وهذا الكلام فيه شيء من الغلط أو المغالطة، لأمرين:

الأول: أنه لا يعقل أن يأمر الرسول بالاعتداد بالحساب، في وقت كانت فيه الأمة أمية، لا تكتب ولا تحسب، فشرع لها الوسيلة المناسبة لها، زمانا ومكانا، وهي الرؤية المقدورة لجمهور الناس في عصره.

ولكن إذا وجدت وسيلة أدق وأضبط وأبعد عن الغلط والوهم، فليس في السنة ما يمنع اعتبارها.

الثاني: أن السنة أشارت بالفعل إلى اعتبار الحساب في حالة الغيم وهو ما رواه البخاري في كتاب الصوم من جامعه الصحيح بسلسلته الذهبية المعروفة عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان

(١) هو سماحة الشيخ صالح بن محمد اللحيدان، رئيس مجلس القضاء الأعلى بالمملكة العربية السعودية، وقد نشر مقاله في عكاظ وغيرها من الصحف اليومية بالمملكة في ٢١ رمضان ١٤٠٩هـ.

فقال: «لا تصوموا حتى ترو الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا[1] له»[2].

وهذا «القدْر» له أو «التقدير» المأمور به، يمكن أن يدخل فيه اعتبار الحساب لمن يحسنه، ويصل به إلى أمر تطمئن الأنفس إلى صحته، وهو ما أصبح في عصرنا في مرتبة القطعيات، كما هو مقدر معلوم لدى كل من عنده أدنى معرفة بعلوم العصر، وإلى أي مدى ارتقى فيها الإنسان الذي علّمه ربه ما لم يكن يعلم.

وقد كنت ناديت منذ سنين بأن نأخذ بالحساب الفلكي القطعي - على الأقل في النفي لا في الإثبات - تقليلا للاختلاف الشائع الذي يحدث كل سنة في بدء الصيام وفي عيد الفطر، إلى حد يصل إلى ثلاثة أيام بين بعض البلاد الإسلامية وبعض.

ومعنى الأخذ بالحساب في النفي: أن نظل على إثبات الهلال بالرؤية وفقا لرأي الأكثرين من أهل الفقه في عصرنا، ولكن إذا نفى الحساب إمكان الرؤية، وقال: إنها غير مُمْكنة، لأن الهلال لم يولد أصلا في أي مكان من العالم الإسلامي، أو وُلد ولكن لا تمكن رؤيته؛ كان من الواجب ألا تقبل شهادة الشهود بحال، لأن الواقع - الذي أثبته العلم الرياضي القطعي - يكذبهم. بل في هذه الحالة لا يطلب ترائي الهلال من الناس أصلا، ولا تفتح المحاكم الشرعية، ولا دور الفتوى أو الشئون الدينية: أبوابها لمن يريد أن يدلي بشهادته عن رؤية الهلال.

هذا ما اقتنعت به، وتحدثت عنه في فتاوى، ودروس، ومحاضرات، وبرامج عدة، ثم شاء الله أن أجده مشروحا مفصلا لأحد كبار فقهاء الشافعية، وهو الإمام تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦) الذي قالوا عنه: إنه بلغ مرتبة الاجتهاد.

---

(١) قَدَرَ يَقْدُرُ - بالضم والكسر - بمعنى قدّر، ومنه قوله تعالى: ﴿فقدرنا فنعم القادرون﴾ (المرسلات: ٢٣).
(٢) تقدم تخريجه.

فقد ذكر السبكي في فتاواه: أن الحساب إذا نفى إمكان الرؤية البصرية، فالواجب على القاضي أن يرد شهادة الشهود، قال: «لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلا عن أن يقدم عليه».

وذكر أن من شأن القاضي أن ينظر في شهادة الشاهد عنده، في أي قضية من القضايا، فإن رأى الحس أو العيان يكذبها ردها ولا كرامة. قال: «والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكنا حسا وعقلا وشرعا، فإذا فرض دلالة الحساب قطعا على عدم الإمكان: استحال القبول شرعا، لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات»[1].

أما شهادة الشهود فتحمل على الوهم أو الغلط أو الكذب.

فكيف لو عاش السبكي إلى عصرنا، ورأى من تقدم علم الفلك (أو الهيئة كما كانوا يسمونه) ما أشرنا إلى بعضه؟

وقد ذكر الشيخ شاكر في بحثه أن الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر الشهير في وقته، كان له رأي - حين كان رئيسا للمحكمة العليا الشرعية - مثل رأي السبكي، برد شهادة الشهود إذا نفى الحساب إمكانية الرؤية. قال الشيخ شاكر: «وكنت أنا وبعض إخواني ممن خالف الأستاذ الأكبر في رأيه، وأنا أصرّح الآن أنه كان على صواب، وأزيد عليه: وجوب إثبات الأهلة بالحساب في كل الأحوال، إلا لمن استعصى عليه العلم به»[2]. انتهى.

هذا وللفقيه الكبير العلامة مصطفى أحمد الزرقا بحث معمق حول هذا الموضوع قدمه إلى مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ولكن للأسف لم يأخذ به[3].

---

(١) انظر: فتاوى السبكي (١ / ٢١٩، ٢٢٠). نشر مكتبة القدس بالقاهرة.
(٢) رسالة أوائل الشهور العربية ص ١٥.
(٣) راجع هذا البحث القيم في «فتاوى مصطفى الزرقا» ص ١٥٧ - ١٦٩.

وأريد هنا أن أنبه إلى نقطة في غاية الأهمية، وهي: محاولة بعضهم أن يحول المقاصد إلى وسائل. ومعنى هذا: أن هذه المقاصد والغايات تغدو قابلة للتغيير، بل للإزالة نهائيا، واستبدال غيرها بها.

وهذا أظهر ما يكون في العبادات الشعائرية الكبرى مثل: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وهي الأركان العملية التي بني عليها الإسلام، والتي ثبتت بحديث جبريل الشهير[1]، وبحديث: «بني الإسلام على خمس»[2]، وبإجماع الأمة اليقيني المستقر، المرتبط بالعمل المستمر.

فمن العوام من يقول: المهم أن يطهر قلبك، ويصحو ضميرك، وتخلص لله في عملك، وليس المهم أن تركع أو تسجد، أو تجوع وتعطش، أو أن ترتحل إلى مكة وتطوف حول الكعبة.

ويستدل العوام على ذلك بأن من الناس من يؤدِّي هذه العبادات، ولكنها لا تترك أثرا في نفسه من صلاح واستقامة، ويقولون في هذا: يصلي الفرض، وينهب الأرض. أو لسانه يسبح، ويده تذبح.

ويساعدهم على ذلك بعض الأدباء والشعراء فيقول قائلهم:

إذا رام كيداً بالصلاة مقيمها   فتاركها عمدا إلى الله أقرب

وهناك من الخواص، بل من كبار الفلاسفة من يذهب مذهب هؤلاء العوام - أو قريبا منه - رغم سعة أُفقه، وعمق تفكيره، ويقول: إنما شرعت العبادات لتهذيب أنفس العوام. أما الفلاسفة، فليسوا في حاجة إلى هذه العبادات، لأن نفوسهم تترقى بالمعرفة والتفكر والتأمل.

---

(١) رواه مسلم في الإيمان (٨) عن عمر بن الخطاب، وهو الحديث الثاني من الأربعين النووية.

(٢) رواه البخاري في الإيمان (٨)، ومسلم في الإيمان (١٦) عن ابن عمر.

وهذه نظرة خاطئة من أصحابها، وإن كانوا فلاسفة كبارا، وذلك لعدة أسباب:

أولها: أن العبادة حق الخالق المنعم الوهاب على عباده المخلوقين، الذي سخر لهم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، ومنها: نعمة الإيجاد، ونعمة الإمداد، ونعمة إعطاء العقل، وتعليم البيان.

وثانيها: أن المخلوق لا يستغني عن خالقه طرفة عين، ولا حول ولا قوة له إلا به، سواء كان أميّا لا يقرأ ولا يكتب، أم كان عالما من أكبر علماء الكون، أم فيلسوفا من أعظم الباحثين عن الحكمة، أو المحبين لها.

وثالثها: أن هذه الفكرة فيها نظرة استعلائية على الناس، وكأن الفلاسفة خلقوا من ذهب في حين خلق الناس من طين. وكان المفروض في الفلسفة أن تدعو أصحابها إلى التواضع للخلق، ناهيك بالتواضع للخالق.

ورابعها: أن الفلسفة - في عالم الواقع - لم تعصم أصحابها من ضلال الفكر، ومن انحراف السلوك، ومن مسايرة الطغاة، ومن اتباع الشهوات، لأن المعرفة وحدها لا تؤدي بالضرورة إلى الفضيلة، كما ظن سقراط، بل لا بد معها من الإرادة.

هذا، وقد ناقشت هذه الفكرة في ثاني كتاب أدخل به ميدان التأليف بعد «الحلال والحرام» وهو كتاب «العبادة في الإسلام» ولا بأس أن أنقل منه هذه الفقرة:

هل العبادة غاية في ذاتها أو مجرد وسيلة لتهذيب النفس؟

هناك دعوة خبيثة شريرة يروجها بعض الملحدين المستكبرين عن عبادة الله، فتجد هؤلاء يستغلون ما جاء به الدين نفسه من رد العبادة السطحية المرائية التي لا تنفذ إلى القلب، ولا تزكي النفس، ولا تنهى عن فحشاء أو منكر، يستغلون هذا

ليقولوا: إن الغرض من الأديان وعقائدها وعباداتها: إنما هو إصلاح النفس وتربية الضمير، واستقامة الخلق.. فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة بأي وسيلة أخرى كالتهذيب النفسي المجرد، والتربية الأخلاقية المدنية، فلسنا بحاجة إلى العبادة والشعائر والصلوات والمناسك، فإنما هذه وسائل لا غايات، وقد انتهينا إلى الغاية التي يريدها الله منا، فما تشبثنا بالوسيلة؟ وما حاجتنا إليها؟

هذه هي الدعوة الجاحدة الماكرة التي ذهب إليها بعض المتفلسفين قديما، وبعض المنحرفين حديثا. وهي دعوة باطلة يراد بها باطل:

صلاح النفس ثمرة للعبادة الحقة وليس علة لها

أما أنها دعوة باطلة، فلأن العبادة مطلوبة لذاتها، وغاية في نفسها. بل هي - كما أوضح القرآن - مراد الله من خلق المكلفين إنسا وجنا، بل هي الغاية وراء خلق السماوات والأرض. قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢). وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).

والمقصود الأول من العبادة - كما ذكرنا - هو أداء حق الله عز وجل.

المقصود بالعبادة أن يعرف الإنسان نفسه فقيرا لا حول ولا قوة له إلا بربه، ولا اعتماد له إلا عليه، ولا قيام له بذاته، ويعرف ربه عليا كبيرا، غنيا عن العالمين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (١٥) إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (١٦) وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ (فاطر: ١٥-١٧).

إظهار العبودية لرب العالمين، وامتثال أمره سبحانه فيما تعبّد به خلقَه، هو علة العبادات كلها من صلاة وصيام، وزكاة وحج، وتلاوة وذكر، ودعاء واستغفار، واتباع للشريعة، والتزام بأحكام الحلال والحرام. أما صلاح النفس، وزكاة

الضمير، واستقامة الأخلاق، فهي ثمرة لازمة للعبادة الحقة، وليست علة غائية لها، لهذا قال تعالى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١). وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣).

فالتعبير بـ «لعل» هنا التي تفيد الترجي - دون التعبير بلام التعليل أو «كي» - يفيد أن العبادة أو الصيام تجعلهم على رجاء التقوى وتعدهم لها.

وحتى لو ذكر التعليل صريحا، ما أفاد ذلك ترك العبادة إذا لم تؤد إلى التقوى، وإنما تفيد إعادة النظر في العبادة وإحسانها، حتى تؤتي أكلها من تقوى الله وخشيته. ولو فرضنا أن قلنا لفلاح: ازرع لتحصد، فزرع ولم يحصد الحصاد المرجو، لتقصيره في بعض ما كان واجبا عليه أن يرعاه، لم يكن معنى ذلك أن نقول له: اترك الزرع والغرس، مع أنه مهمته التي لا وظيفة له غيرها. وكل ما يقال له: ابذل جهدا أكثر، ووف عملك حقه من الإتقان، لتحصل على ثمرة أفضل.

ولو أن إنسانا صلى الصلوات الخمس، أو صام رمضان مثلا، ولم يقصد بذلك إلا تزكية نفسه، وتربية خلقه، دون الالتفات إلى حق الله عليه، والقيام بواجب العبودية له جل شأنه: ما كانت هذه الصلاة وذاك الصيام إلا عادة من العادات لا يُؤْبه لها في ميزان الحق، ولا تحظى بذرة من القبول عند الله.

مقصد أصلي ومقاصد تابعة للعبادة

ذلك أن للعبادة - (كما قال الإمام الشاطبي) - مقصدا أصليا، ومقاصد تابعة، فالمقصد الأصلي فيها هو: التوجه إلى الواحد المعبود بغاية الخضوع والطاعة والمحبة له، وإفراده بالقصد إليه في كل حال، ويتبع ذلك: قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك. ومن المقاصد التابعة للعبادة: صلاح النفس واكتساب الفضيلة.

قال الشاطبي: «فالصلاة مثلا، أصل مشروعيتها: الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له. قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٤). وقال: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (العنكبوت: ٤٥). يعني أن اشتمال الصلاة على التذكير بالله أكبر وأعظم من نهيها عن الفحشاء والمنكر، لأن ذكر الله هو المقصود الأصلي ,وفى الحديث «إن المصلي يناجي ربه»[1].

«ثم إن لها مقاصد تابعة، كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا، كما في الخبر: «أرحنا بها يا بلال»[2] وفي الصحيح[3] «وجعلت قرة عيني في الصلاة». وإنجاح الحاجات كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة.. وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله. وفى الحديث: «من صلّى الصبح فهو في ذمة الله»[4].

ونيل أشرف المنازل قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (الإسراء: ٧٩)، فأُعطي بقيام الليل المقام المحمود.

وكذلك سائر العبادات لها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله»[5]. انتهى.

ولا حرج على المؤمن أن يطلب بعبادته الفوائد الأخروية من الفوز بالجنة والنجاة من النار. فإن هذا داخل تحت معنى الرجاء في مثوبة الله، والخشية من عذابه، وهو ضرب من العبودية لرب العالمين، والخوف والرجاء بهذا المعنى لا يقدح في الإخلاص لله.

(١) رواه أحمد (٥٣٩٤) عن ابن عمر، وقال مخرجو المسند: حديث صحيح.
(٢) رواه أبو داود في الأدب (٤٩٨٥).
(٣) ليس في الصحيح، ولكن رواه أحمد (١٢٢٩٣) عن أنس بن مالك، وقال مخرجو المسند: إسناده حسن.
(٤) رواه مسلم في المساجد (٦٥٧) من حديث جندب بن عبد الله.
(٥) انظر الموافقات للشاطبي (٢/ ١٩٩) وما بعدها. بتحقيق الشيخ عبد الله دراز.

أما الفوائد الدنيوية فلا يجوز أن تكون الباعث الوحيد للعبادة، سواء كانت مادية أم معنوية.

وقد أنكر الراسخون من العلماء ما كان يشيع في رحاب التصوف وبين بعض أتباعه ومريديه، من التعبد بقصد تجريد النفس، وتصفيتها من الشواغل والعلائق، لتكون أهلا للاطلاع على عالم الأرواح ورؤية الملائكة، وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والحصول على العلم (اللدني) الموهوب من لدن الله.. وما أشبه ذلك.

أنكروا هذا وقالوا: إنه خروج عن طريق العبادة، وتخرّص على علم الغيب، ويزيد بأن جعل عبادة الله وسيلة إلى ذلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخل - بوجه ما - تحت قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (الحج: ١١)، كذلك هذا؛ إن وصل إلى ما طلب فرح به وصار قصده من التعبد، فقوي في نفسه مقصوده، وضعفت العبادة.

وإن لم يصل رمى بالعبادة، وربما كذب بنتائج الأعمال التي يهبها الله لعباده المخلصين. وقد روي أن بعض الناس سمع بحديث: «من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[1]؛ فتعرض لذلك لينال الحكمة، فلم يفتح له بابها. فبلغت القصة بعض الفضلاء، فقال: هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله!

والخلاصة أن كل دعوة تغفل المقصود الأصلي في العبادات ,وتهيل تراب النسيان عليه، وتشيد بالمقاصد الفرعية التابعة، وتسلط الأضواء عليها وحدها، هي دعوة باطلة؛ لأنها تضاد القصد الأول من العبادة، بل القصد الأول من الدين، بل القصد الأول من خلق الناس، بل من خلق السماوات والأرض.

(١) الزهد لابن المبارك (١/ ٣٥٩/ ١٠١٤)، وذكره الألباني في الضعيفة (٦).

وأما ما وراء هذه الدعوة من أغراض خبيثة ؛ فإن أربابها يبطنون إلحادا وكفرا واستكبارا على الله، واستنكافا عن عبادته، ويخفون ذلك تحت ستار التحمس للأخلاق المجردة، والفضيلة الذاتية، كما يخفى السم الزعاف في الحلو والدسم. فما أجدر هؤلاء بوعيد الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠)، ﴿وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿١٧٢﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا﴾ (النساء: ١٧٢-١٧٣).

وما أجدر هؤلاء المتكبرين على الله أن يحرموا من نور الهداية إلى الحق، واستبانة طريق الرشد، فإن الكبر يعمي ويصم، وصدق الله: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٦).

إن الله تعالى ليس في حاجة إلى عبادة أحد من خلقه، فهو سبحانه غني عن العالمين. وعبّاد الله ليسوا قليلين، فالكون كله يعبد الله بلغة نجهلها نحن البشر: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، وحسبنا من العقلاء العابدين: الملائكة في السموات السبع وفي كل مكان: ﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ١٩، ٢٠)، فأين موضع هؤلاء الذين حسبوا أنفسهم كبراء على عبادة الله؟: ﴿فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لا يَسْأَمُونَ﴾ (فصلت: ٣٨)[1].

---

(١) انظر: كتابنا «العبادة في الإسلام» ص ١١٥-١٢٠.

ومن مرتكزات المدرسة الوسطية: أنها تلائم بين ثوابت الشرع ومتغيرات الزمان والمكان والحال.

فأما الثوابت، فلا يمكن المساس بها بحال، وهي «الدائرة المغلقة» التي لا يدخلها الاجتهاد، ولا التجديد ولا التطور.

بل هي «المحور» أو «قطب الرحى» الذي يدور حوله المجتهدون والمجددون والمطورون. فكل ما حوله يتحرك وهو ثابت.

وهذه الثوابت تتمثل في:

العقائد الأساسية، مثل: الإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وهذه الخمسة مذكورة في القرآن، وأضافت إليها السنة: الإيمان بالقدر، وهو داخل ضمن دائرة الإيمان بالله.

وأركان الإسلام العملية، مثل: الشهادتين، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا.

وأمهات الفضائل الأخلاقية، مما جاء به القرآن من أخلاق المؤمنين، ومما جاءت به السنة من شعب الإيمان، مثل: العدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والصدق، والأمانة، والعفة عن الحرام، والرحمة، والصبر، والشكر، والحياء.

وأمهات المحرمات القطعية الظاهرة مثل: القتل، والزنا، والشذوذ الجنسي، وشرب الخمر، ولعب الميسر، والسرقة، والغصب، والسحر وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف، وشهادة الزور، وعقوق الوالدين، وقطع الأرحام، والغيبة والنميمة، والكذب، والعدوان على حرمات الناس.

وكذلك المحرمات الباطنة، مثل: الكبر والغرور والحسد والبغضاء، والرياء والعجب، وحب الدنيا، واتباع الهوى، والشُّح.

وأمهات الأحكام الشرعية القطعية في الأكل والشرب، واللباس والزينة، والبيع والشراء، والمعاملات المالية، والنكاح، والطلاق، والوصية، والميراث، والعقوبات الشرعية المقدرة كالحدود والقصاص، والثابتة بالقرآن، ونحوها.

فهذه هي الثوابت القطعية، التي لا يجوز تجاوزها بحال، وهي مسورة بسور منيع لا يقبل الاختراق، وهو «القطعية في الثبوت والدلالة» فلا مجال فيها لاجتهاد أو تجديد.

ومن المعلوم: أن دائرة «الثوابت» محدودة جدا. ولكنها مهمة جدا، لأنها هي الدالة على هوية الأمة وذاتيتها وتميزها. وهي التي تحفظ الأمة من الذوبان في غيرها، كما تحفظ عليها وحدتها، وتحميها من التفكك إلى أمم مختلفة، بعد أن جعلها الله أمة واحدة.

وما عدا ذلك، من الأحكام الفرعية والجزئية، فهو من المتغيرات، مما ثبت بنصوص ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة، أو ظنيتهما معا. وهذه الدائرة دائرة رحبة، تدخل فيها معظم أحكام الشريعة، وهي قابلة للاجتهاد والتجديد والتطور.

والعلمانيون من مدرسة التعطيل يحاولون باستمرار: تذويب الحدود، وإزالة الفوارق بين الدائرتين، ليجعلوا الثابت متغيرا، فيتمكنوا من تغيير الشريعة، حينما يخترقون ثوابتها. والمدرسة الوسطية تقف لهم بالمرصاد. فقد رأيناهم يعتمدون إباحية الربا والخمر، وينكرون إضمار المرأة وحشمتها، ويعارضون تطبيق الحدود التي فرضها الله في كتابه. فهم لا يريدون لشيء في دين الله - فيما عدا العقائد - أن يبقى ثابتا. ولو كان ثبوته بنصوص القرآن المحكمة، المؤيدة بالسنة الصحيحة المستفيضة المعضدة بإجماع الأمة.

إنهم لا يقدسون كتابا ولا سنةً ولا إجماعا، كل ما يقدسونه ويخضعون له

مذعنين، هو: ما جاء عن الغرب، فهو الذي يقولون عنده سمعنا وأطعنا!! وفلاسفة الغرب هم «أئمة مذاهبهم» الذين لهم يقلدون ولآثارهم يتبعون[1].

والحرْفيون من مدرسة الظاهرية الجدد يحاولون أن يجعلوا المتغيرات ثوابت، ويبذلون الجهود باستمرار، لتوسيع دائرة الثوابت، أو الدائرة المغلقة، ليشهروا سيوفهم في وجه كل مجتهد، يريد أن ييسر على عباد الله، أو يحاول حل مشكلاتهم باسم الشرع ومن داخله، ليوهموه بأنه خرق الإجماع، أو أخذ في الدين ما ليس فيه، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار!!

وهذا ما اتهم به شيخ الإسلام ابن تيمية في اجتهاداته في الطلاق وغيره، وأدخل السجن من أجله، ورمي بكل نقيصة في دينه وعلمه. ولا ذنب له إلا أنه اجتهد فيما يحق له الاجتهاد فيه، بغية البحث عن حلول شرعية لما وقع فيه الناس من التحليل وغيره، الذي جاء في الحديث لعن من فعله.

٥- التمييز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات

ومن مرتكزات المدرسة الوسطية: أنها تتبنى هذه القاعدة المهمة التي نبه عليها الإمام الشاطبي، وهي: التفريق بين العبادات والعادات (المعاملات) من ناحية الالتفات إلى المعاني والعلل والمقاصد من وراء التكليف لكل منهما، وتدليله على ذلك.

فقد ذكر في كتابه الأصولي الفريد «الموافقات» هذه القاعدة، في المسألة «الثانية عشرة» من مقاصد وضع الشريعة للامتثال، وهي: أن الأصل في العبادات، بالنسبة إلى المكلف: التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات (يعني: المعاملات): الالتفات إلى المعاني.

(١) انظر: «الجمع بين الثبات والمرونة» في كتابنا «الخصائص العامة في الإسلام» ولا سيما من ص ٢٤٠ إلى ٢٥٨. طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت. مكتبة وهبه. القاهرة.

وقد دلل الشاطبي على القسم الأول من هذه القاعدة، (وهو أن الأصل في العبادات التعبد) بعدة أمور، منها: استقراء الأحكام الشرعية في العبادات، فوجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، مثل إيجاب الغسل بعد الجماع، ووجدنا الصلوات حفت بأفعال مخصوصة على هيئات محفوفة، لا يجوز لنا أن نغيرها، ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف آثارها. فالحيض والنفاس للمرأة يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم. وأن طهارة الحدث محفوفة بالماء الطهور، وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم - وليست فيه نظافة حسية - يقوم مقام الطهارة بالماء المطهّر، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب (كالدعاء يطلب في السجود لا في الركوع)، والتكبير يُدْخل به في الصلاة، ولكن الخروج منها بالتسليم لا بالتكبير) وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها.

قال: وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة: الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه. وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص.

الثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُد وما لم يحد، لنصب الشارع عليه دليلا واضحا كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف منها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه وجامعه، في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه: ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه: دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبين - بنص أو إجماع - معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اعتبره، لكن ذلك قليل. ليس بأصل وإنما الأصل ما عم في الباب، وغلب في الموضع.

وأيضا فإن المناسب (أي الوصف الذي اعتبر علة للحكم) في العبادات معدود عندهم مما لا نظير له، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك. (يريد أن المشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر).

الثالث: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات (التي لم يُبعث للناس فيها رسول) لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فقد رأيت الغالب عليهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق. ومن ثم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة. وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها، ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك.

قال الشاطبي:

«فإذا ثبت هذا لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حدّه الشارع؛ وهو معنى التعبد.

ولذا كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح، وهو رأي مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة، حتى اشترط النية والماء المطلق، وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه، والتسليم كذلك.

ومنع إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات.. إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات، التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه، أو ما ماثله[1]». ا. هـ

ونحن هنا نقر القاعدة، كما وضحها الشاطبي، ولكنا لا نُقر «المبالغات الشديدة» للإمام مالك رضي الله عنه، إلا فيما هو تعبدي محض مثل افتتاح الصلاة بالتكبير،

(١) انظر: الموافقات للشاطبي مع تعليق الشيخ عبد الله دراز: ج٢/ ٣٠٠-٣٠٤.

واختتامها بالتسليم، فنحن هنا مع مالك في وجوب الالتزام بما ورد، ولا نقيم غيره مقامه.. أما التطهير بغير الماء، وإخراج القيم في الزكاة، فنرى ذلك أمرا معقولا، وهو يحقق مقاصد الشرع، ولا حرج فيه.

الأصل في العادات والمعاملات: الالتفات إلى المعاني والمقاصد

ودلل الشاطبي على أن الأصل في العادات والمعاملات: الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم والأسرار، بعدة أدلة:

أولها: الاستقراء. قال: فإنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار. فنرى الشيء الواحد يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز. وضرب الشاطبي لذلك أمثلة كثيرة.

الثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص (بخلاف باب العبادات) وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان، ونقل عنه أنه قال: إنه تسعة أعشار العلم.

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير، والقراض (المضاربة)، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودا، وما كان من محاسن العوائد، ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول[1].

---

(١) الموافقات للشاطبي: ج ٢/ ٣٠٥-٣٠٧.

لماذا قيل: الأصل الالتفات إلى المقاصد؟

وإنما قال الشاطبي ومن وافقه من العلماء: الأصل في العادات والمعاملات هو: الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم، ليدلوا على أن هناك ما هو خلاف الأصل.

وكلمة الأصل تعني: الأساس والغالب.

ومفهومه: أن هناك أشياء تأتي على خلاف الغالب والمعروف، وهذا أمر ثابت في أحكام الشرع، وقد نبه عليه الإمام الشاطبي رضي الله عنه.

من هذه الأشياء التي لا يُلْتَفت فيها إلى المصالح والحِكَم: المقدَّرات الشرعية.

فقد نجد في باب العدد: عدة الوفاة - للمرأة المتوفى عنها زوجها - مقدرة بأربعة أشهر وعشرة أيام، إلا إذا كانت حاملا.

وعدة المطلقة: ثلاثة قروء لمن تحيض، ومن لا تحيض ثلاثة أشهر.

وفي المواريث نجد تقديرات السدس والثلث والثلثين، والثمن والربع والنصف، لوارثين معينين.

ونجد في الحدود حدا قدر بمائة جلدة، وآخر بثمانين جلدة، وثالثا بقطع اليد، فما سر هذا الاختلاف؟

قد نقول مثلا: عن جريمة الزنا إنها أغلظ من جريمة القذف بالزنا، فلهذا غلّظ حد الزنا أكثر من حد القذف.

ولكن لماذا جعل هذا مائة، وذلك ثمانين، لماذا لم يكن هذا ثمانين وذاك ستين؟ أو هذا مائة وعشرين وهذا مائة؟ ستظل الأسئلة تلاحقنا، ولن نجد لها جوابا مقنعا شافيا، لأننا لا نملكه.

فلهذا لا يسع المكلف المسلم أمام هذه التقديرات - وإن لم تكن في العبادات - إلا أن يَعُدَّها من نوع التعبد بالتكليف، والابتلاء بما لا يعلم سره، ليقول المؤمن في النهاية: سمعنا وأطعنا.

وليس معنى قولنا: إن الأصل في العبادات: التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد: أن العبادات خالية من المقاصد تماما، فهذا ليس بصحيح. بل كل ما شرعه الله تعالى من العبادات والمعاملات، فإنما شرعه لحكمة ومصلحة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها.

ولا يشرع تعالى لعباده شيئا عبثا، ولا اعتباطا، كما لا يخلق شيئا لعبا ولا باطلا.

ولكن هذه الحكم والمقاصد لا تُعرف لنا على وجه تفصيلي، إنما تعرف على وجه كلي، كما أشار القرآن نفسه إلى تلك الحكم والمقاصد الكلية من العبادات.

فهو يقول في الصلاة: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

ويقول في شأن الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣).

ويقول عن الصيام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣).

ويقول عن الحج: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (٢٧) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ (الحج: ٢٧، ٢٨).

ويقول عن الذكر: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (البقرة: ١٥٢)، ﴿أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

ويقول عن العمل الصالح بصفة عامة ـ ومنه العبادات قطعا ـ ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧).

وإدراك الحكمة والمصلحة الكلية في العبادات: ممكن وواقع، ولكن الذي لا يُدرك ولا يُعرف هو الحكم التفصيلية في جزئيات العبادات.

فإذا أخذنا الصلاة مثلا، نرى أننا لا نعرف الحكمة والمصلحة التفصيلية في كثير من أحكامها وجزئياتها، ولا نستطيع أن نجيب إجابة شافية ومحددة عن هذه الأسئلة:

لماذا كانت الصلوات خمسا ولم تكن ثلاثا ولا سبعا؟

ولماذا كانت مواقيتها بهذا التقدير، ولم تكن قبل ذلك أو بعده؟

ولماذا لم تكن صلاة الصبح أربعا، وصلاة الظهر اثنتين، وصلاة العشاء ثلاثا؟

ولماذا كان بعضها سريا وبعضها جهريا، وبعضها يجمع بين السر والجهر.

ولماذا كان الركوع مرة واحدة والسجود مرتين؟

ولماذا كانت القراءة المفروضة في كل ركعة فاتحة الكتاب ولم تكن سورة الإخلاص أو آية الكرسي؟

ولماذا افتتحت الصلاة بالتكبير واختتمت بالتسليم؟

ولماذا اشترط للصلاة كل هذه الشروط من الطهارة واستقبال القبلة.. إلخ؟

ولماذا.. ولماذا.. ولماذا..؟

ويمكن أن نتكلف الإجابة عن بعض هذه الأسئلة، ولكن إجابتنا لا تروي غليلا، ولا تشفي عليلا. وسيظل سر ذلك عند عالمه وشارعه سبحانه وتعالى.

ويبقى سر واحد نعلمه وندركه جيدا، وهو «الابتلاء» فإن الله تعالى يبتلينا بما لا نعلم سره من التكاليف، ليعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، ويظهر من لا ينقاد إلا لعقله، ومن ينقاد لأمر ربه.

فلو كانت الحكمة واضحة للعقل، في تفصيل كل أمر، لكان المرء في هذه الحالة

مطيعا لعقله، لا مطيعا لربه الذي خلقه فسواه. ولكن العبودية الحقيقية تتجلى حين يؤمر الإنسان بما لا يعرف المصلحة فيه، فيقول عند الأمر الإلهي: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وما سألناه في شأن الصلاة، يمكن أن نسأله في تفصيلات الصيام، وتفصيلات الحج، ولا سيما أن الحج حافل بالأمور التعبدية من الطواف، والسعي، والوقوف بعرفة، ورمي الجمرات، كلها بأعداد معينة وفي مواقيت خاصة، لا يعلم أسرار تفصيلاتها إلا شارعها جل شأنه.

وقد ذكرت من قديم في كتابي «العبادة في الإسلام» هذه الحقيقة، وبينت أن الأصل في العبادات: أنها تؤدَّى امتثالا لأمر الله تعالى، وأداء لحقه على عباده، وشكرا لنعمائه التي لا تنكر، وليس من اللازم أن يكون لهذه العبادات ثمرات ومنافع في حياة الإنسان المادية، وليس من الضروري أن يكون لها حكمة يدركها عقله المحدود. الأصل فيها أنها ابتلاء لعبودية الإنسان لربه، فلا معنى لأن يدرك السر في كل تفصيلاتها، فالعبد عبد، والرب رب. وما أسعد الإنسان إذا عرف قدر نفسه!

ولو كان الإنسان لا يتعبد لله إلا بما وافق عليه عقله المحدود، وعرف الحكمة فيه تفصيلا، فإذا عجز عن إدراك السر في جزئية أو أكثر من جزئية، أعرض ونأى بجانبه ـ لكان في هذه الحال عبد عقله وهواه، لا عبد ربه ومولاه.

إن العبودية لله شعارها الإيمان بالغيب وإن لم تره، والطاعة للأمر وإن لم تحط بسره.

وحسب المؤمن أن يعلم بالإجمال أن الله غني عن العالمين، غني عن عبادتهم وطاعتهم، لا تنفعه طاعة من أطاع، ولا تضره معصية من عصى: ﴿وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان: ١٢)، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧).

فالله غني عن عباده كل الغنى، وإذا تعبدهم بشيء فإنما يتعبدهم بما يصلح أنفسهم، ويعود عليهم بالخير في حياتهم الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والأخروية. غير أن الإنسان المحدود قد تخفى عليه حكمة الله جل علاه:

وكم لله من سر خفي ... يدق خفاه عن فهم الذكيّ

وكما أخفى كثيرا من أسرار هذا الكون عن الإنسان: أخفى عنه بعض أسرار ما شرع، ليظل الإنسان في هذا وذاك متطلعا بأشواقه وراء المجهول، آملا في الوصول، معترفا بالقصور. وليظل دائما في دائرة العبودية المؤمنة التي شعارها دائما: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وقد ذكر الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»: أن العبادات لصحة قلب الإنسان، كالأدوية لصحة بدنه، وليس كل إنسان يعرف خواص الدواء وسر تركيبه إلا الطبيب، أو العالم الذي اختص بمعرفته، وكل مريض يقلد الطبيب في ما يصف له من دواء ولا يناقشه فيه، قال: فكذلك بان لي على الضرورة أن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل. وكما أن اختلاف الأدوية في المقدار والوزن والنوع، لا يخلو من سر هو من قبيل الخواص، فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى إن السجود ضعف الركوع. وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار، فلا يخلو عن سر من الأسرار، وهو من قبيل الخواص التي لا يطلع عليها إلا بنور النبوة. فقد تحامق أو تجاهل جدا من أراد أن يستنبط لها حكمة، أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق لا من سر إلهي فيها[1]. انتهى.

(١) المنقذ من الضلال للإمام الغزالي بتصرف.

وبهذا علم أنه من الخطإ البين أن نطلب لكل تفصيل من تفصيلات العبادة حكمة تقنع العقل، وتشبع نهمه، ولا سيما ذلك العقل المادي الحديث الذي لا يشبعه إلا الحسية والنفعية.

فالعبادات ـ كما قال الأستاذ العقاد ـ شعائر توقيفية تؤخذ بأوضاعها وأشكالها. ولا يتجه الاعتراض إلى وضع من أوضاعها إلا أمكن أن يتجه إلى الوضع الآخر، لو استبدل منها ما اقترحه المقترح بما جرى عليه العمل وقامت عليه الفريضة من نشأتها.

لماذا يكون الصوم شهرا ولا يكون ثلاثة أسابيع أو خمسة؟ لماذا تكون حصة الزكاة جزءا من عشرة أجزاء، ولا تكون جزءاً من تسعة أو من خمسة عشر؟

لماذا نركع ونسجد ولا نصلي قياما أو قياما وركوعا بغير سجود؟

من اعترض بأمثال هذه الاعتراضات فليس ما يمنعه أن يعود على الاعتراض لو فرض الصيام ثلاثة أسابيع، أو فرضت الصلاة على وضع غير وضعها الذي اتفق عليه أتباع الدين.

وليس معنى ذلك أن هذه الأوضاع لا تعرف لها أسباب تدعو إليها، وتفسر لنا اتباعها دون غيرها، ولكنها في نهاية الأمر أوضاع توقيفية لا موجب من العقل للتحكم فيها بالاقتراح والتعديل، لأن المقترح المعدل لن يستند على حجة أقوى من الحجة التي يرفضها، ويميل إلى سواها.

ويسري هذا على كل تنظيم في أمور الدنيا، ولا يسري على أمر الدين وحده.

فلماذا يكون عدد الكتيبة في جيش هذه الأمة خمسين مثلا، ويكون في أمة غيرها أربعين أو مائة؟

ولماذا يجعل اللون الأخضر رمزا لهذا المعنى في ألوان العلم القومي عند قوم من الأقوام، وهو مجهول لغير هذا المعنى عند أقوام آخرين؟

لا مناص في النهاية من أسباب توقيفية، يكون التسليم بها أقرب إلى العقل من المجادلة فيها[1]. أ. هـ.

وقد ضل قوم حاولوا أن يفهموا الحكمة في كل جزئية من جزئيات العبادة، فلما خفيت عليهم أسرار بعض التفصيلات في عبادة كالحج شكّوا وشككوا، وهم في شكهم وتشكيكهم ضالون عن سواء السبيل.

الطوفي يستثنى العبادات من تقديم المصلحة عليها

وهذا الذي قاله الغزالي قرره قبله شيخه إمام الحرمين في كتابه الأصولي المعروف «البرهان»، وأكده بعده الأصولي الحنبلي نجم الدين الطوفي في مقولته عن المصلحة، وتقديمها على النص والإجماع، يقصد النص الظني كما بيّنا ذلك في موضعه، فقد استثنى الطوفي من ذلك العبادات، كما استثنى المقدرات الشرعية، وقال معللا ذلك:

«وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق الشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّا وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له سيده، ويفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك هاهنا. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا.

وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعوّل.

ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات. أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم

(١) حقائق الإسلام للعقاد: ص١٠٨، ١٠٩.

العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام، علمنا أنّا أحِلنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، بجامع بينهما. والله عز وجل أعلم بالصواب»[1]. أ. هـ.

الزكاة ليست عبادة محضة

ومع تسليمنا بما قرره الشاطبي من أن الأصل في العبادات هو التعبد دون الالتفات إلى العلل والمقاصد، نحب أن نقرر: أن الزكاة ـ وإن عدت من العبادات الشعائرية الأربع الكبرى، وأنها: أحد أركان الإسلام العملية ـ ليست عبادة محضة كالصلاة والصيام والحج والعمرة، بل هي عبادة فيها معنى الضريبة، أو ضريبة فيها معنى العبادة.

فهي عند التأمل والتحليل مشتملة على جانبين اثنين:

الأول: أنها عبادة وقربة إلى الله تعالى، لهذا قرنت بالصلاة في ثمانية وعشرين موضعا في القرآن الكريم.

والجانب الثاني: أنها حق مالي فرضه الله في أموال الأغنياء ليرد على الفقراء، ويصرف في مصارفه الشرعية المعروفة.

ولهذا نرى الفقهاء أحيانا يغلّبون الجانب الأول، وأحيانا يغلبون الجانب الآخر.

غلّب الحنفية جانب التعبد، حين جعلوها فرضا على المكلف (البالغ العاقل) فأسقطوها عن الصغير والمجنون، وإن بلغت ثروتهما الملايين.

---

(1) كتاب «التعيين في شرح الأربعين» للطوفي ص٢٧٩، ٢٨٠ طبعة مؤسسة الريان ـ بيروت، المكتبة المكية ـ مكة.

على حين غلّب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم: الجانب الثاني، فأوجبوها في أموال الصغار والمجانين.

وفي موقف آخر وجدنا العكس، وهو أن الجمهور غلبوا المعنى العبادي في الزكاة، فرفضوا جواز إعطاء القيمة في الزكاة، وتمسكوا بحَرْفيَّة ما ورد في الزكاة، وهو إعطاء العين.

في حين غلب الحنفية المعنى الآخر، فأجازوا دفع القيمة بدل العين، سواء في زكاة المال أم في زكاة الفطر، لأن المهم هو إغناء الفقير، وهو يتحقق بالقيمة كما يتحقق بالعين، بل قد تكون القيمة أفضل له في كثير من الأحوال.

ومما يدلنا على أن الزكاة ليست مجرد عبادة محضة: إدخالها في كتب «السياسة المالية» مثل: الخراج لأبي يوسف، والخراج ليحيى بن آدم، والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، والأموال لابن زنجويه، وغيرهم.

وكذلك إدخالها ضمن كتب «السياسة الشرعية» باعتبارها ولاية من الولايات، مثل كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي الشافعي، ومثله لأبي يعلى الفراء الحنبلي، وكتاب «السياسة الشرعية» للإمام ابن تيمية وغيرها.

ومن الأدلة على ذلك أيضا: دخول القياس في كثير من أحكامها، بناء على معرفة العلة، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، لاشتراكهما في العلة.

فهي في الحقيقة جزء من نظام الدولة المالي والاجتماعي في الإسلام.

ولو أردنا أن نؤلف الفقه على الطريقة الحديثة: لأمكن أن نجعل الزكاة مع الفقه المالي، لا مع العبادة المحضة، وكذلك عند التقنين، فإنها داخلة ـ لا محالة ـ في التشريع المالي من ناحية الموارد، وفي التشريع الاجتماعي من ناحية المصارف.

وهذا لا يخرج أحكام الزكاة كلها عن دائرة التعبد، فقد قرر الشاطبي نفسه: أن العادات إذا وجد فيها التعبد، فلا بد من التسليم والوقوف مع النصوص ـ كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض

المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدَد الطلاقية والوفوية، (أي عدد الطلاق والوفاة) وما أشبه ذلك (وأنا أدحل فيها مقَادير الزكاة وأنصبتها). كما قرر أيضا أن مقصد الشارع من هذه التحديدات مفهوم في العاديات وكثير من العبادات أيضا (قال ذلك ليدخل الزكاة). وهذا المقصد هو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل.

وهذا الضبط من الشارع - خشية الفوضى والاضطراب - يدل على أصل شرعي آخر هو «سد الذرائع» أي منع الوسائل المؤدية إلى محظور أو فساد. وقد منع الشارع من أشياء، لجرها إلى منهي عنه، والتوصل بها إليه. قال الشاطبي: هذا الأصل مقطوع به في الجملة، قد اعتبره السلف الصالح، فلا بد من اعتباره[1].

ومما يدل على ما ذكرناه هنا من أن الزكاة ليست عبادة محضة، وأنها تخضع للتعليل والقياس: ما أثر عن الصحابة من إدخال بعض الأموال في وعاء الزكاة، مما لم يعرف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ منها الزكاة، كما يؤكد ذلك تشاورهم في شأنها، وإدارتهم الرأي حولها، كما فعل عمر في أمر زكاة الخيل، وشاور الصحابة فيها قبل أن يقرر فيها حكما.

ولو كانت عبادة وقربة دينية خالصة كالصلاة والصيام: ما أجاز لنفسه أن يستشير في إيجابها، حتى لا يشرع في الدين ما لم يأذن به الله، ولكنه نظر إلى الزكاة نظرة أخرى بوصفها حقا من حقوق المال. كما قال أبوبكر في شأن مانعي الزكاة: «فإن الزكاة حق المال».

روى الإمام أحمد في مسنده عن حارثة بن مضرّب: أنه حج مع عمر بن الخطاب، فأتاه أشراف أهل الشام، فقالوا: يا أمير المؤمنين إنا أصبنا رقيقا

(١) الموافقات ج٢ ص ٢١٩.

ودواب، فخذ من أموالنا صدقة تطهرنا بها، وتكون لنا زكاة، فقال: هذا شيء لم يفعله اللذان كانا من قبلي، (يعني: الرسول الكريم وأبا بكر) ولكن انتظروا حتى أسأل المسلمين[1].

وفي رواية في المسند أيضا عن حارثة قال: جاء أناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا: إنا قد أصبنا أموالا وخيلا ورقيقا ونحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور! قال: ما فعله صاحباي قبلي فأفعله. واستشار أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وفيهم علي، فقال علي: هو حسن، إن لم يكن جزية راتبة يؤخذون بها من بعدك[2].

ويبدو أن عمر بعد ذلك قد رجح أن يوجب الزكاة في الخيل، بسبب واقعة حدثت في عهده رضي الله عنه.

فقد أخرج عبد الرزاق والبيهقي عن يعلى بن أمية قال: ابتاع عبد الرحمن أخو يعلى من رجل من أهل اليمن فرسا أنثى بمائة قلوص (ناقة شابة) فندم البائع، فلحق بعمر، فقال: غصبني يعلى وأخوه فرسا لي، فكتب عمر إلى يعلى: أن الحق بي، فأتاه، فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم؟ ما علمت أن فرسا يبلغ هذا. فنأخذ من كل أربعين شاة (شاة) ولا نأخذ من الخيل شيئا؟ خذ من كل فرس دينارا، فضرب على الخيل دينارا دينارا.

وروى ابن حزم في «المحلّى» بسنده إلى ابن شهاب الزهري: أن السائب بن يزيد أخبره: أنه كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقات الخيل، فقال ابن شهاب: وكان عثمان بن عفان يصدّق الخيل.

وعن أنس بن مالك: أن عمر كان يأخذ من الفرس عشرة، ومن البراذين خمسة، أي عشرة دراهم وخمسة دراهم.

(١) صحح إسناده الشيخ أحمد شاكر وكذلك الشيخ شعيب وزملاؤه برقم (٢١٨) في تخريج المسند.
(٢) صححه أيضا الشيخ شاكر، والشيخ شعيب وإخوانه وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: رواه أحمد والطبراني في الكبير ورجاله ثقات. (٣/ ٦٩) وانظر نيل الأوطار (٤: ١٣٦).

وممّن كان يرى رأي عمر من الصحابة: الفقيه الأنصاري زيد بن ثابت، فقد تنازع العلماء في زمن مروان بن الحكم في زكاة الخيل السائمة، فشاور مروان الصحابة في ذلك، فروى أبو هريرة الحديث: «ليس على الرجل في عبده ولا فرسه صدقة». فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال أبو هريرة: عجبا من مروان، أحدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يقول: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال زيد: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما أراد به فرس الغازي، فأما تاجر يطلب نسلها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ قال: في كل فرس دينار أو عشرة دراهم.

وروى ابن زنجويه في كتاب الأموال بسنده عن طاووس قال: سألت ابن عباس عن الخيل، أفيها صدقة؟ فقال: «ليس على فرس الغازي في سبيل الله صدقة» ومفهومه يدل على أن غيره فيه الصدقة.

وإلى مثل رأي عمر وزيد ذهب إبراهيم النخعي من التابعين قال: في الخيل السائمة التي يُطلَب نسلُها، إن شئت في كل فرس دينار أو عشرة دراهم، وإن شئت فالقيمة، فيكون في كل مائتي درهم عشرة دراهم. أخرجه محمد في الآثار، وروى نحوه أبو يوسف، وعن حماد بن أبي سليمان قال: وفي الخيل الزكاة.

وقصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة، فقد دلّ تصرف عمر -رضي الله عنه- على أن للقياس فيها مدخلا، وللاجتهاد مسرحا، وأن أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأن أي مال خطير نام يجب أن يكون وعاء للزكاة، وأن المقادير فيما لا نص فيه تخضع للاجتهاد أيضا[1].

(١) انظر كتابنا «فقه الزكاة» ج ١.

نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

هذه المرتكزات العلمية والفكرية للمدرسة الوسطية، وقبلها تلك السمات والخصائص التي تميزها عن غيرها: كان لها أثرها الواضح في اجتهاداتها ومواقفها المتوازنة في مختلف القضايا الفقهية والفكرية: الشخصية والأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدولية.

وقد وُفّقت بفضل مواقفها المتزنة، وفقهها الوسطي الذي لا يغفل المقاصد ولا يهمل النصوص: أن تضع حلولا لكثير من المشكلات التي يعانيها الأفراد والمجتمعات، وتجيب عن كثير من التساؤلات التي تحير أعدادا كبيرة من المسلمين، الذين يحبون أن يلتزموا بأحكام الشرع وتوجيهات الدين، فوجدوا في أجوبة هذه المدرسة ما يُعينهم على التمسك بالعروة الوثقى، والاعتصام بحبل الله.

وقد وجد من فقهاء هذه المدرسة في كل عصر من وفقه الله تعالى ليفتي الأمة بما يُحبب إليها خالقها، ويرغبها في طاعته، نتيجة لاتباعه منهج التيسير والتبشير، الذي أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن قرأ فتاوى العلاّمة المجدد السيد محمد رشيد رضا (ت١٩٣٥م) في «مجلة المنار» التي جمعت في ستة مجلدات كبار، وآراءه في تفسير المنار: وجدها تمثل هذا التيار الوسطي المتوازن.

ومن قرأ فتاوى العلاّمة النجدي السلفي الشيخ عبد الرحمن السعدي (ت

١٣٧٦هـ) وأراءه في تفسيره «تفسير الكريم المنان» وجد فيه الروح الميسرة المعتدلة، التي كثيرا ما يفند فيها قول الأصحاب، ويخرج عنه، لاعتبارات شرعية ومصلحية أرجح معه، برغم أن بيئته يغلب عليها التشدد والتمذهب كما هو معلوم.

ومن قرأ فتاوى العلاّمة المصري الشيخ محمود شلتوت (ت ١٩٨٥م) وآراءه في تفسيره وتوجيهاته؛ لمس فيها هذه الوجهة النيرة، التي ترد النصوص الجزئية إلى المقاصد الكلية، ولا تتعصب لمذهب من المذاهب، أو لقول من الأقوال.

ومن قرأ فتاوى العلاّمة السوري الشيخ مصطفى الزرقا (ت ١٩٩٩م) وكتبه التي عرضت الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ومدخله الفقهي العام، وغيرها: تجلت له المدرسة الوسطية بخصائصها ومرتكزاتها وثمراتها.

ومن قرأ فتاوى العلاّمة القطري الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود (١٩٨٧م) ورسائله العلمية المختلفة في القضايا الحية: وجد هذا النفس المبارك، الذي يراعي المقاصد ويرفض التشدد والتنطع، كما يرفض التقليد والتعصب المذهبي، ويعلن عن رأيه في شجاعة أدبية لا تتوافر للكثيرين، كرسالة «يسر الإسلام» التي أجاز فيها رمي الجمرات قبل الزوال من نحو خمسين عاما، ورسالته في مشروعية الإحرام لركاب الطائرات من جده، ورسالته في نقد الأضحية عن الميت برغم شيوع ذلك عند الحنابلة.

وسأكتفي بنقل فتوى أو اثنتين لكل واحد من هؤلاء الأعلام، تمثل اتجاه المدرسة الوسطية المقصودة بالحديث هنا، وسألحق بها فتويين للفقير إليه تعالى، بوصفي ممثل هذه المدرسة، أو هكذا يقول الناس، وأرجو أن أكون كذلك.

وسأجعل هذه الفتاوى في شكل ملاحق لمن يريد أن يطلع عليها، ليعرف من يعرف هذه المدرسة من آثارها ومواقفها، وليس من مجرد تصوراتها النظرية، وليس من الضروري أن يكون ذلك في صلب الكتاب.

على أن كثيرا من مواقف هذه المدرسة الفقهية قد ذكر في صلب الكتاب بمناسبته، مما يلقي شُعاعا من ضوء يكشف عن حقيقتها، واعتدالها وحسن فهمها لدين الله ودنيا الناس. «ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»[1]، ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران: ١٠١).

(١) رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٣١٢) ومسلم في الزكاة (١٠٣٧) عن معاوية.

ملاحق
من فتاوى المدرسة الوسطية

ملحق رقم (١)

من فتاوى الشيخ رشيد رضا

الدستور والدين الإسلامي (١)

سئل العلاّمة السيد/ محمد رشيد رضا هذا السؤال: ما هو الدستور، وما حقيقته؟ وهل هو موافق للدين الإسلامي تمام الموافقه؟ وما الدليل عليه من الكتاب والسنة؟

فأجاب هذا الجواب: تنقسم الحكومة في عُرْف أهل العصر إلى قسمين أصليين: حكومة مطلقة وتسمى شخصية واستبدادية، وحكومة مقيدة أو دستورية ويعبر عنها الترك والفرس بالمشروطة، أي المشروط فيها العمل بالدستور.

فالحكومة الشخصية المطلقة: هي التي يكون فيها حق التشريع والتنفيذ للحاكم العام والرئيس الأكبر الذي يلقب بالملك أو السلطان أو غير ذلك من الألقاب، فهو الذي يضع لبلاده من القوانين ما يشاء متى شاء، وينسخ منها ما شاء متى شاء، غير مقيد برأي أحد ولا مكلفا أن يستشير أحدا، وهو الذي ينفذ الأحكام التي يحكم بها في بلاده بإدارته أي تنفذ باسمه. على أن له أن يوقف تنفيذ ما يشاء منها، ويعفو عمن يشاء، سواء كان الحكم من نوع القانوني الوضعي أو من نوع الديني الشرعي، فهو فوق الشريعة والقانون، لا تجوز محاكمته إذا خالفهما.

---

(١) نشرت في فتاوى الإمام محمد رشيد رضا ج٣ ص ٨٠٦ - ٨١١، وهي منشورة أصلا في مجلة المنار ج١٢ (١٩٠٩) ص ٦٠٧-٦١١.

ومثال هذه الحكومة ما كنا فيه قبل سنة وشهرين من حكم عبد الحميد، فقد كان بما له من السلطة المطلقة يمنع من الأحكام الشرعية ما يشاء، كمنعه شهادة التواتر والحكم بمقتضاها، والحكم بالحجر على المجانين، وتنفيذ أحكام الإعدام الشرعية، وغير ذلك، كما كان يمنع من كتب الدين والعلم ما شاء، ويصادر منها ما شاء بمحض الهوى والوسواس.

فهذا النوع من الحكم يحرمه الدين الإسلامي، بل تحكم الشريعة الإسلامية بكفر مستحله، لأن من استحل الحرام المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة، كإبطال الأحكام الشرعية، ومصادرة الناس في أموالهم ودمائهم كان مرتدا.

وأما الحكومة الأخرى أي المقيدة أو المشروطة أو الدستورية، فهي التي يكون فيها الحاكم العام ومن دونه من الحكام والعمال (أي الولاة): مقيدين كلهم بالدستور. والدستور عبارة عن شريعة البلاد وقوانينها؛ التي يضعها أهل الرأي الذين تعهد إليهم الأمة ذلك بالتشاور بينهم، ليس للحاكم العام فيها أن يستبد بشيء، بل عليه أن يتقيد بالشريعة والقانون الذي رضيه وقرره أهل الشورى.

فهذه الحكومة موافقة للدين الإسلامي في أساسها وأصلها؛ هذا لأن أحكام الإسلام قسمان: أحكام دينية جاء بها الوحي، وأحكام دنيوية جاء ببعضها الوحي إرشادا وتعليما، ووكل سائرها إلى أهل الشورى من أولي المكانة والرأي، الذين عبر عنهم القرآن العزيز بـ ﴿أُولِي الأَمْرِ﴾، فهم الذين يضعون برأيهم واجتهادهم ما تحتاج إليه الأمة، لإقامة المصالح ودرء المفاسد، التي تختلف باختلاف الزمان والمكان. ودليل ذلك قوله تعالى في المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقوله عزّ وجل: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣)، وقد بينا معنى هاتين الآيتين أكثر من مرة، وليراجع السائل تفسير قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وعلى هذا جرى النبي صلى الله عليه وسلم في أمور الدنيا والخلفاء الراشدون من بعده.

هذا هو معنى موافقة الدستور للشرع الإسلامي في أصله وأساسه بالإجمال. وأما التفصيل فهو موكول في دولتنا الآن إلى أولي الأمر الذين انتخبتهم الأمة لوضع القوانين التي يطلق على مجموعها لفظ «دستور». فإذا كانت مسائل هذه القوانين مطابقة للنصوص الثابتة، وللأصول والقواعد الشرعية المستنبطة منها، كالعدل ورفع المضار، وجلب المنافع، وغير ذلك من القواعد والأحكام: كان الدستور موافقا للدين الإسلامي في جزئياته التفصيلية، وإن كان بعض تلك المسائل مخالفا لها يكون الدستور مخطئا فيما خالف فيه، كما أخطأ كثير من الفقهاء في بعض الأحكام في كتبهم. وللأمة حينئذ أن تنبه مجلس نوابها على ذلك ليتداركه إذا تبين له.

ويرد هنا اعتراضان يتحدث بهما الناس:

أحدهما: مستمد من التفسير، وهو: أن أولي الأمر الذي فوض كتاب الله تعالى إليهم استنباط الأحكام والقوانين يجب أن يكونوا من المسلمين، ومجلس النواب العثماني الذي يضع القوانين الدستورية مؤلف من المسلمين وغيرهم.
والجواب عن هذا: أن استشارة المسلمين لغيرهم ومشاركتهم في الرأي: غير ممنوعة، وقد تكون مطلوبة إذا كان ذلك من مصلحة الأمة؛ لأن المصلحة هي الأصل في جميع الأحكام الدنيوية، حتى قال بعض علمائنا: إنها تقدم على النص إذا عارضته كما نقلناه عن الطوفي[1].

على أن المسلمين هم الأكثرون في مجلس الأمة المكون من المبعوثين والأعيان، وهم العارفون بمصالح الأمة ومنافعها فلا ينفذ إلا ما قرروه.

والاعتراض الثاني: مستمد من أصول الفقه، وهو أن الذين يستنبطون للمسلمين ما يحتاجون إليه من الأحكام غير المنصوصة في الكتاب والسنة: يجب أن يكونوا من أهل الاجتهاد الذين استوفوا شروطه التي ذكرها الأصوليون. وقد

(١) تفسير المنار ج ٩ (١٩٠٦) ص ٧٤٥.

يجيب المشتغلون بالسياسة عن هذا بأن الأحكام الشرعية المحضة لا يتعرض لها المجلس، بل هي لا تزال تؤخذ من كتب الفقه بالتقليد، وإنما يضع المجلس القوانين المتعلقة بأمور الدنيا كجباية الأموال، وطرق إنفاقها، ونظام المحاكم وغيرها، من مصالح الحكومة، وهي لا تحتاج إلى ما ذكروه من الشروط للمجتهد. ولكن هذا الجواب لا يقنع المتفقهة، فإنهم يقولون: إن جميع الأحكام المالية والسياسية والحربية والإدارية يجب أن تكون مستمدة من الشرع وموافقة له.

وإنني أجيب بجواب آخر، وهو: أن ما ذكره الأصوليون من شروط المجتهدين، ليست نصوصا تعبدنا الله تعالى بها فيما أوحاه إلى نبيه، وإنما هي آراء لأولئك الأصوليين. وقد بينا الحق في ذلك، وما يجب من الإصلاح في الأمور الدينية والدنيوية بالتفصيل في مقالات محاورات المصلح والمقلد فليرجع إليها السائل، ومن شاء، في المجلد الثالث والرابع من المنار (جمعت تلك المقالات في كتاب مستقل ثمنه خمسة وعشرون قرشا وأجرة البريد مضمونا قرش ونصف)(١).

ويقول هنا أيضا: إن الله تعالى قد جعل لجماعة أولي الأمر من الأمة أن يستنبطوا برأيهم واجتهادهم من الأحكام ما تمس حاجتها إليه، وأطلق ذلك. فإن كان هناك أدلة تدل على أنه يشترط فيهم ما قاله علماء أصول الفقه في المجتهدين، فلتكن تلك الشروط كالشروط التي اشترطوها في الخليفة، وفي القاضي، من حيث إنه يجب تحصيلها، ويقدم من توافرت فيه على غيره، ولكن لا تتعطل الأحكام بفقدها. فكما أجازوا خلافة الخليفة من غير استيفاء جميع شروطه للضرورة، وأجازوا أن يكون القاضي غير مجتهد للضرورة: يجب أن يجيزوا استنباط الأحكام المالية والسياسية والإدارية والقضائية لمن لم تتوافر فيهم شروط المجتهد لأجل الضرورة، إذ لا فرق بين هؤلاء المستشارين والمستنبطين وبين الحاكمين والمنفذين.

---

(١) تفسير المنار ج ١٢ (١٩٠٩) ص ٦٠٩. الحاشية.

لا بد للأمة في كل وقت من الحكام، ولا بد أن يكون هؤلاء الحكام مقيدين بالشورى، ولا بد أن يكون أهل الشورى من أولي الرأي والمكانة لتثق بهم الأمة. فعليها في كل زمن أن تختار أمثل أهله للقيام بذلك الركن الشرعي، فإن لم يوجد في زمن ما من هم متصفون بصفات الكمال التي تدل عليها الدلائل الشرعية، فعلى الأمة مع اختيار الأمثل للضرورة أن تعد أناسا منها بالتربية والتعليم للكمال المطلوب.

يقول حملة الفقه: إننا نستغني بما استنبطه المجتهدون السابقون عن استنباط أحكام جديدة، فيجب أن نعمل بما دون في كتب الحنفية أو غيرهم من فقهاء المذاهب الأربعة، ولا نزيد على ذلك شيئا، ويجيبهم الحكام وغيرهم من العارفين بحال العصر.

أولا: أن ما دوّن ونقل عن الأئمة الأربعة لم يكف الأمة في زمن ما، ولذلك زاد عليه أتباعهم غير المجتهدين أضعاف أضعافه حتى صار العمل بكتب هؤلاء المقلدين، وفقد أكثر كتب الأئمة المجتهدين، وما عساه يوجد منها لا يقرأ ولا يُفتى به ولا يُرجع إليه. واتباع المقلد وتقليده باطل بحسب أصولكم، وأعذاركم عن ذلك غير مسموعة.

ثانيا: أن الزمان قد تغير، وتغير العُرْف الذي بُني عليه كثير من الأحكام، وحدثت للدولة والأمة مصالح وحاجات كثيرة لم تكن في زمن الأئمة ولا زمن مدوّني الفقه المنسوب إلى أصولهم ومذاهبهم في الاستنباط، وصارت عرضة لمضار ومفاسد لم تكن في زمانهم، فنعرف من كتبهم طرق درئها، فاضطررنا إلى أحكام تناسب حال زماننا، وأننا ما صرنا أضعف الأمم بعد أن كنا أقواها إلا بعدم جرينا في درء المفاسد وجلب المصالح في هذه الأزمنة الأخيرة بحسبها.

هذا وإن أساس هذا الدستور هو أن تنتخب الأمة نوابا عنها يكونون هم أصحاب الشأن في الأحكام التي تساس بها، فعليها أن تختار أمثلهم وأعلمهم بالشرع أحكامه ومقاصده، والرأي الراجح في مجلس الأمة للمسلمين كما قلنا آنفا، فإذا

قرروا ما يخالف الشرع القطعي ولم تستبدل الأمة بهم من يعود إليه كان الإثم عليها وعليهم، ولم يكن الدستور مانعا لها ولهم من إقامة شرعهم، وأما في زمن الحكومة المطلقة فلم يكن لها أن تقول ولا أن تعمل؛ وإن ضاع دينها كله وضاعت دنياها معه.

وجملة القول: أن الأمة يمكنها بهذا الدستور أن تُحيي دينها ودنياها، فإن لم تفعل كان الإثم عليها. نعم إنها لا تستطيع ذلك إلا بالتدرج كما نشأ الإسلام وترقى بالتدرج، فكان شأنه إلى عهد صلح الحديبية سنة ست غير شأنه بعد فتح مكة سنة ثمان، فلا ينبغي أن ننسى هذا. انتهى.

ملحق رقم (٢)

من فتاوى الشيخ السعدي

س: هل يجوز شق بطن الميِّتة لإخراج الحمل الحي؟

ج: يجوز للمصلحة، وعدم المفسدة، وذلك لا يُعَدُّ مُثْلَة. ولقد سئلت عن امرأة ماتت وفي بطنها ولد حَيٌّ، هل يُشَقُّ بطنها ويُخرَجُ، أم لا؟

فأجبت: قد عُلم ما قاله الأصحاب، رحمهم الله، وهو أنهم قالوا: فإن ماتت حامل، وفي بطنها ولد حَيٌّ، حرِّم شقُّ بطنها، وأخرجه النِّساء بالمعالجات، وإدخال اليد على الجنين ممن تُرجى حياته، فإن تعذر، لم تُدفن حتى يموت ما في بطنها، وإن خرج بعضه حيّا شُقَّ للباقي.

فهذا كلام الفقهاء، بناءً على أن ذلك مُثْلةٌ بالميتة. والأصل تحريم التمثيل بالميت، إلا إذا عارض ذلك مصلحة قوية متحققة، يعني إذا خرج بعضه حيّا، فإنه يُشقّ للباقي، لما فيه مصلحة المولود، ولما يترتب على عدم الشّقّ في هذه الحالة من مفسدة موته، والحَيُّ يُراعى أكثر مما يراعى الميت.

لكن في هذه الأوقات الأخيرة، حين ترقّى فَنُّ الجراحة، صار شق البطن أو شيء من البدن لا يعدُّ مثلَة، فيفعلونه، بالأحياء برضاهم ورغبتهم بالمعالجات المتنوعة. فيغلب على الظن أن الفقهاء لو شاهدوا هذه الحال، لحكموا بجواز شق بطن الحامل بمولود حَيٍّ وإخراجه، وخصوصا إذا انتهى الحمل، وعلم أو غلب على الظن سلامة المولود. وتعليلُهم بالْمُثْلة يدلّ على هذا. ومما يدل على جواز شق البطن

وإخراج الجنين الحيّ، أنه إذا تعارضت المصالح والمفاسد، قُدِّم أعلى المصلحتين، وارتكب أهْون المفسدتين، وذلك أن سلامة البطن من الشق مصلحة، وسلامة الولد ووجوده حيا مصلحة أكبر. وأيضًا فشق البَطن مفسدة، وترك المولود الحيّ يختنق في بطنها حتى يموت مفسدة أكبر، فصار الشق أهون المفسدتين. ثم نعود فنقولَ: الشق في هذه الأوقات صار لا يعتبره الناس مثلة ولا مفسدة، فلم يبْق شيء يُعارض إخراجه بالكلية. والله أعلم.

ملحق رقم (٣)

من فتاوى الشيخ السعدي

س: هل يجوز أخذ جزء من جسد الإنسان وتركيبه في إنسان آخر مضطر إليه، برضا من أخذ منه؟

ج: جميع المسائل التي تحدث في كل وقت، سواء حدثت أجناسها أو أفرادها، يجب أن تتصوّر قبل كل شيء، فإذا عرفت حقيقتها، وشُخِّصت صفاتها، وتصوّرها الإنسان تصوُّرًا تامّا بذاتها ومقدماتها ونتائجها، طُبِّقت على نُصوص الشّرْع وأُصوله الكُليّة، فإن الشرع يحُلّ جميع المشكلات: مشكلات الجماعات والأفراد، ويحُل المسائل الكُليّة والجزئية، يحلها حلاّ مرضيًا للعقول الصحيحة، والفطَر المستقيمة. ويشترط أن ينظر فيه البصير من جميع نواحيه وجوانبه الواقعية والشَرعية. فنحن في هذه المسائل قبل كل شيء نقف في الحياد، حتى يتّضِح لنا اتِّضاحًا تامّا للجَزْم بأحد القولين، فنقول: من الناس من يقَول: هذه الأشياء لا تجوز، لأن الأصل أن الإنسان ليس له التصرف في بدَنه بإتلاف أو قطع شيء منه أو التمثيل به، لأنه أمانة عنده لله، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، والمسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه.

أما المال؛ فإنه يُباح بإباحة صاحِبه، وبالأسباب التي جعلها الشارع وسيلة لإباحة التملّكات.

وأما الدّمُ؛ فلا يباح بوجه من الوجوه، ولو أباحه صاحبه لغيره، سواء كان نفسًا أو عضوًا أو دمًا أو غيره، إلا على وجه القصاص بشروطه، أو في الحالة التي أباحها الشارع، وهي أُمُور معروفة ليس منها هذاَ المسؤول عنه.

ثم إن ما زعموه من المصالح للغير، مُعارَض بالمَضَرَّة اللاَّحقة لمن قطع منه ذلك الجزء. فكم من إنسان تلف أو مرض بهذا العمل. ويؤيد هذا قول الفقهاء:

من ماتت وهي حامل بحمل حيٍّ، لم يحلّ شق بطنها لإخراجه، ولو غلب على الظن أو لو تيَقّنّا خروجه حيًا؛ إلا إذا خرج بعضه حيًا؛ فيشقّ للباقي.

فإذا كان هذا في الميتة، فكيف حال الحيّ؟!

فالمؤمن بدنه محترم حيًا وميتًا.

ويؤخذ من هذا أيضا أن الدم نجس خبيث، وكل نجس خبيث، لا يحلّ التّداوي به، مع ما يُخشى عند أخذ دم الإنسان من هلاك أو مرض.

فهذا من حُجَج هذا القول.

ومن الناس من يقول: لا بأس بذلك؛ لأننا إذا طبقنا هذه المسألة على الأصل العظيم المحيط الشرعي، صارت من أوائل ما يدخُل فيه، وأن ذلك مباح، بل ربما يكون مستحبا. وذلك أن الأصل: إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والمنافع والمضارّ، فإن رجحت المفاسد وتكافأت، مُنعَ منه، وصار درْء المفاسد في هذه الحال أولى من جَلْب المصالح، وإن رجحت المصالح والمنافع على المفاسد والمضارّ، اتُّبعَت المصالح الراجحة، وهذه المذكورات مصالحها عظيمة معروفة، ومضارُّها إذا قُدِّرَت، فهي جزئية يسيرة منغمرة في المصالح المتنوعة.

ويؤيد هذا أن حجة القول الأول، وهي أن الأصل أن بدن الإنسان محترم لا يُباح بالإباحة، متى اعتبرنا فيه هذا الأصل، فإنه يُباح كثير من ذلك للمصلحة الكثيرة المنغمرة في المفسدة بفقْد ذلك العضو أو التمثيل به، فإنه يُباح لمن وقعت فيه الآكلة؛ التي يُخشى أن ترعى بقية بدنه، يجوز قطع العضو المتآكل لسلامة الباقي.

وكذلك يجوز قطع الضِّلَع التي لا خطر في قطعها.

ويجوز التمثيل في البدن لشق البطن أو غيره، للتمكن من علاج المرض. ويجوز قلْع الضّرْس ونحوه عند التألم الكثير. وأمور كثيرة من هذا النوع أُبيحت لما يترتّب عليها من حُصول مصلحة، أو دفع مضرّة.

وأيضًا فإن كثيرًا من هذه الأُمور المسئول عنها، يترتّب عليها المصالح من دون ضرر يحدُث، فما كان كذلك، فإن الشارع لا يحرّمه، وقد نبّه الله تعالى على هذا الأصل في عدة مواضع من كتابه، ومنه قوله عن الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩).

فمفهوم الآية أن ما كانت منافعه ومصالحه أكثر من مفاسده وإثمه، فإن الله لا يحرمه، ولا يمنعه. وأيضا فإن مَهَرَة الأطباء المعتبرين متى قرروا تقريرا متفقًا عليه، أنه لا ضرر على المأخوذ من جسده ذلك الجزء، وعرفنا ما يحصُل من ذلك من مصلحة الغير، كانت مصلحة محْضة خالية من المفسدة، وإن كان كثير من أهل العلم يُجَوِّزون، بل يستحسنون إيثار الإنسان غيره على نفسه بطعام أو شراب هو أحق به منه، ولو تضمن ذلك تلفه أو مرضه ونحو ذلك، فكيف بالإيثار بجزء من بدنه، لنفع أخيه النفع العظيم، من غير خطر تلف، بل ولا مرض؟

وربما كان في ذلك نفْع له، إذا كان المُؤْثَر قريبا أو صديقًا خاصًا، أو صاحب حق كبير، أو أخذ عليه نفعا دنيويًا ينفعه، أو ينفع من بعده.

ويؤيد هذا أن كثيراً من الفتاوى يتغير بتَغَيُّر الأزمان والأحوال والتطوّرات، وخصوصا الأُمور التي ترجع إلى المنافع والمضارّ.

ومن المعلوم أن تَرَقِّيَ الطب الحديث، له أثره الأكبر في هذه الأمور، كما هو معلوم مشاهد. والشارع أخبر بأنه ما من داء إلا وله دواء، وأمر بالتداوي، خصوصا وعموما، فإذا تعيّن الدواء وحُصول المنفعة بأخذ جزء من هذا، ووضعه في الآخر، من غير ضرر يلحق المأخوذ منه، فهو داخل فيما أباحه

الشارع، وإن كان قبل ذلك، وقبل ارتقاء الطب، فيه ضرر أو خطر، فيُراعى كل وقت بحسَبه.

ولهذا نُجيبُ عن كلام أهل العلم القائلين بأن الأصل في أجزاء الآدمي تحريم أخذها، وتحريم التمثيل بها، فيقال: هذا يومَ كان ذلك خطرا أو ضررًا، أو ربما أدى إلى الهلاك. وذلك أيضا في الحالة التي يُنتهك فيها بدَن الآدمي وتُنتهك حُرمته. فأما في هذا الوقت، فالأمران مفقودان: الضرر مفقود، وانتهاك الحرمة مفقود، فإن الإنسان قد رضي كل الرِّضا بذلك، واختاره مطمئنًا مختارًا، لا ضرر عليه، ولا يسقُط شيء من حرمته، والشارع إنما أمر باحترام الآدمي تشريفا له وتكريما، والحالة الحاضرة غير الحالة الغابرة.

ونحن إنما أجزْنا ذلك إذا كان المُتَوَلِّي طبيبًا ماهرًا، وقد وجدت تجارب عديدة للنفع وعدم الضرر، فبهذا يزول المحذور.

ومما يؤيد ذلك ما قاله غير واحد من أهل العلم، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيِّم:

إنه إذا أشكل عليك شيء، هل هو حلال، أو حرام، أو مأمور به، أو منهيٌّ عنه؟ فانظر إلى أسبابه الموجبة، وآثاره ونتائجه الحاصلة: فإذا كانت منافع ومصالح وخيرات، وثمرتها طيبةً، كان من قِسْم المباح أو المأمور به. وإذا كان بالعكس، كانت بعكس ذلك.

طَبِّقْ هذه المسألة على هذا الأصل، وانظُر أسبابها وثمراتها، تجدْها أسبابًا لا محذور فيها، وثمراتها خير الثمرات. وإذا قال الأولون: إن ثمراتها «غير مُتَيَقَّنة» فنحن نُوافق عليها، ولا يمكننا إلا الاعتراف بها، ولكن الأسباب محرمة كما ذكرنا في أن الأَصل في أجزاء الآدمي التحريم، وأن استعمال الدم «استعمال» للدواء الخبيث، فقد أجبْنا عن ذلك بأن العلة في تحريم الأجزاء إقامة حرمة الآدمي، ودفْع الانتهاك الفظيع، وهذا مفقود هنا.

وأما الدم، فليس عنه جواب، إلا أن نقول: إن مفسدته تنغمر في مصالحه الكثيرة، وأيضا ربما ندّعي أن هذا الدم الذي يُنْقَل من بدَن إلى آخر، ليس من جنس الدم الخارج الخبيث المطلوب اجتنابه والبُعد عنه.

وإنما هذا الدم هو رُوح الإنسان وقُوّته وغذاؤُه، فهو بمنزلة الأجزاء أو دونها، ولم يُخرجه الإنسان رغبة عنه، وإنما هو إيثار لغيره، وبَذلٌ من قوّته لقوة غيره، وبهذا يخف خبثه في ذاته، وتلطفه في آثاره الحميدة.

ولهذا حرم الله الدم المسفوح، وجعله خبيثا، يدل (هذا) على أن الدماء في اللحم والعروق وفي معدنها قبْل بُروزها ليست محكوما عليها بالتحريم والخبث.

فقال الأولون: هذا من الدم المسفوح، فإنه لا فرق بين استخراجه بسكين أو إبرة أو غيرها، أو ينْجرِح الجسدُ من نفسه، فيخرُج الدم، فكل ذلك دم مسفوح محرّم خبيث، فكيف تجيزونه؟ ولا فرق بين سفْحه لقتل الإنسان أو الحيوان، أو سفحه لأكل، أو سفحه للتداوي به.

فمن فرّق بين هذه الأمور، فعليه الدليل.

فقال هؤلاء المُجيزون: هبْ أنا عجزنا عن الجواب عن حلّ الدم المذكور، فقد ذكرنا لكم من أصول الشريعة ومصالحها، ما يدلّ على إباحة أخذ جزء من أجزاء الإنسان لإصلاح غيره، إذا لم يكن فيه ضرر، وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلم:

«المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضا»[١].

«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، كالجسد الواحد»[٢].

فعموم هذا يدل على هذه المسألة، وأنّ ذلك جائز.

---

(١) رواه البخاري في الصلاة (٤٨١) ومسلم في البر والصلة (٢٥٨٥). عن أبي موسى.

(٢) رواه مسلم في البر والصلة (٢٥٨٦) النعمان بن بشير.

فإذا قلتم: إن هذا في التّوادُد والتراحُم والتعاطُف، كما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم، لا في وَصْل أعضائه بأعضائه.

قلنا: إذا لم يكن ضرر، ولأخيه فيه نفع، فما الذي يخرجه عن هذا؟ وهل هذا إلا فرْد من أفراده؟ كما أنه داخل في الإيثار. وإذا كان من أعظم خصال العبد الحميدة مُدافعته عن نفس أخيه وَماله، ولو حصل عليه ضرر في بدَنه أو ماله، فهذه المسألة من باب أوْلى وأحْرَى.

وكذلك من فضائله تحصيل مصالح أخيه، وإن طالت المشقّة، وعظمت الشُّقَّة، فهذه كذلك وأوْلَى.

ونهاية الأمر أن هذا الضّرر غيْر موجود في هذا الزمن، فحيث انتقلت الحال إلى ضدّها، وزال الضرر والخطر، فلم لا يجوز؟! ويختلف الحكم فيه لاختلافَ العلّة.

ويلاحظ أيضًا في هذه الأوقات التسهيل، ومُجَارَاةُ الأحوال، إذا لم تخالف نصّا شرعيّا، لأن أكثر الناس لا يستفتُون ولا يُبالُون، وكثير ممن يستفتي إذا أُفْتِيَ بخلاف رغبته وهواه، تركه، ولم يلتزمه.

فالتسهيل عند تكافُؤ الأقوال، يُخَفِّف الشر، ويُوجب أن يتماسك الناس بعض التماسُك، لضعف الإيمان، وعدم الرغبة في الخيْر. كما يلاحظ أيضًا أن العُرف عند الناس أن الدين الإسلامي لا يقف حاجزًا دون المصالح الخاصة أو الراجحة، بل يجاري الأحوال والأزمان، ويتبع المنافع والمصالح الكلية والجزئية؛ فإن الملحدين يُمَوِّهونَ على الجُهّال، أن الدين الإسلامي لا يصلُح لمجاراة الأحوال والتطورّات الحديثة، وهم في ذلك مُفْتَرون، فإن الدين الإسلامي به الصّلاح والمُطلق من كل وجه، الكليّ والجزئيّ، وهو حلاّل لكل مشكلة خاصة أو عامة، وغير قاصرٍ من جميع الوُجوه[1].

(١) الفتاوى السعدية/ الشيخ السعدي (ص ١٤٢-١٤٨) ط عالم الكتب/ ط الأولى ١٩٩٥م.

ملحق رقم (٤)
من فتاوى الشيخ محمود شلتوت[1]
الغناء والموسيقى

السؤال: جاءتني رسالة من شاب يقول فيها: إنه يهوَى الموسيقى منذ نعومة أظفاره، وأنه يدرسها ويجتهد في تعلمها، وقد فاجأه أحد أصدقائه بأنها حرام، لأنها لهو يصرف عن الصلاة وعبادة الله، وكل لهو حرام.. فقال لصديقه: إني أصلي الصلوات الخمس في أوقاتها وأعبد الله تماما، وأذهب إلى النادي في أوقات الفراغ لأسري عن نفسي عناء العمل نهارا والمذاكرة ليلا. فلم يقتنع صاحبه بذلك، وأصرّ على أن الموسيقى حرام، وأخيرا اتجها إلى التحكيم، وبعث إليّ الشاب هذه الرسالة ملتمسا بيان الحكم الشرعي في الموضوع.

حيرة بين المحللين والمحرمين

أرجو أن يجد إخواننا المسلمون في هذه الفتوى ما ينفعهم في معرفة حكم الله، بالنسبة لكثير من الأشياء التي يجري على بعض الألسنة أن حكمها الشرعي هو التحريم، ويجري على البعض الآخر أن حكمها هو الحل، وبذلك وقع الناس في حيرة نفسية وارتباك ديني، ولم يجدوا ما يرجح لهم أحد الجانبين، وظلّوا في تردد بين الحل والحُرمة، وفيه من البلبلة ما لا يتفق وشأن المؤمنين.

ومن أمثلة ذلك هذه الرسالة التي جاءتني في شأن «تعلم الموسيقى وسماعها»،

(١) انظر: الفتاوى الشيخ شلتوت/ ص ٤٠٩-٤١٤ / طبعة دار الشروق/ ط الثامنة ١٩٨٥م.

فهي كما سمعتم تصور رأيين مختلفين في حكم الموسيقى؛ يستند أحدهما إلى كلمات تقرأ في بعض الكتُب الشرعية، أو تُسمع من بعض الناس الذين يلبسون ثوب الورع على غير الوجه الذي يلبس عليه، وينبع الرأي الآخر من العاطفة الإنسانية المحكومة بالعقل الديني السليم: يرى الأول - بالكلمات التي قرأها، أو التي سمعها - أن تعلم الموسيقى وسماعها حرام، ويرى الثاني - بعاطفته الإنسانية البريئة - أن تعلمها وسماعها حلال لا حرمة فيها.

فطرة الإنسان تميل إلى المستلذات

والأصل الذي أرجو أن ينتبه الناس إليه في هذا الشأن وأمثاله، مما يختلفون في حله وحرمته، هو أن الله خلق الإنسان بغريزة يميل بها إلى المستلذات والطيبات التي يجد لها أثرا طيبا في نفسه، به يهدأ، وبه يرتاح، وبه ينشط، وبه تسكن جوارحه، فتراه ينشرح صدره بالمناظر الجميلة، كالخضرة المنسقة والماء الصافي الذي تلعب أمواجه، والوجه الحسن الذي تنبسط أساريره.

ينشرح صدره بالروائح الزكيّة التي تحدث خفة في الجسم والروح، وينشرح صدره بلمس النعومة التي لا خشونة فيها، وينشرح صدره بلذة المعرفة في الكشف عن مجهول مخبوء، وتراه بعد هذا مطبوعا على غريزة الحب لمشتهيات الحياة وزينتها من النساء والبنين، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، والخيل المسومة والأنعام والحرث.

الشرائع لا تقضي على الغرائز بل تنظمها

ولعل قيام الإنسان بمهمته في هذه الحياة ما كانت لتتم على الوجه الذي لأجله خلقه الله إلا إذا كان ذا عاطفة غريزية، توجهه نحو المشتهيات، وتلك المتع التي خلقها الله معه في الحياة، فيأخذ منها القدر الذي يحتاج إليه وينفعه.

ومن هنا قضت الحكمة الإلهية أن يخلق الإنسان بتلك العاطفة، وصار من غير

المعقول أن يطلب الله منه - بعد أن خلقه هذا الخلق، وأودع فيه لحكمته السامية هذه العاطفة - نزعها أو إماتتها أو مكافحتها في أصلها.

وبذلك لا يمكن أن يكون من أهداف الشرائع السماوية - في أي مرحلة من مراحل الإنسانية - طلب القضاء على هذه الغريزة الطبيعية التي لا بد منها في هذه الحياة.

نعم، للشرائع السماوية بإزاء هذه العاطفة مطلب آخر، يتلخص في كبح الجماح، ومعناه: مكافحة الغريزة عن الحد الذي ينسى به الإنسان واجباته، أو يفسد عليه أخلاقه، أو يحول بينه وبين أعمال هي له في الحياة ألزم، وعليه أوجب.

التوسط أصل عظيم في الإسلام

ذلك هو موقف الشرائع السماوية من الغريزة، وهو موقف الاعتدال والقصد، لا موقف الإفراط، ولا موقف التفريط، هو موقف التنظيم، لا موقف الإماتة والانتزاع.

هذا أصل يجب أن يفهم، ويجب أن توزن به أهداف الشريعة السماوية، وقد أشار إليه القرآن في كثير من الجزئيات: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩)، ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف: ٣١)، ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ﴾ (لقمان: ١٩).

وإذن، فالشريعة توجه الإنسان في مقتضيات الغريزة إلى الحد الوسط. فهي لم تنزل لانتزاع غريزة حب المال، إنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا جشع فيه ولا إسراف. وهي لم تنزل لانتزاع الغريزة في حب المناظر الطيبة، ولا المسموعات المستلذة، وإنما نزلت بتهذيبها وتعديلها على ما لا ضرر فيه ولا شر. وهي لم تنزل

لانتزاع غريزة الحزن، وإنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا هلع فيه ولا جزع. وهكذا وقفت الشريعة السماوية بالنسبة لسائر الغرائز.

وقد كلف الله العقل - الذي هو حجته على عباده - بتنظيمها على الوجه الذي جاء به شرعه ودينه، فإذا مال الإنسان إلى سماع الصوت الحسن، أو النغم المستلذ من حيوان أو إنسان، أو آلة كيفما كانت، أو مال إلى تعلم شيء من ذلك، فقد أدّى للعاطفة حقها. وإذا ما وقف بها مع هذا عند الحد الذي لا يصرفه عن الواجبات الدينية، أو الأخلاق الكريمة، أو المكانة التي تتفق ومركزه، كان بذلك منظما لغريزته، سائراً بها في الطريق السّوِي، وكان مرضيا عند الله وعند الناس.

بهذا البيان يتضح أن موقف الشاب في تعلم الموسيقى - مع حرصه الشديد على أداء الصلوات الخمس في أوقاتها وعلى أعماله المكلف بها - موقف - كما قلنا - نابع من الغريزة التي حكمها العقل بشرع الله وحكمه، فنزلت على إرادته، وهذا هو أسمى ما تطلبه الشرائع السماوية من الناس في هذه الحياة.

رأي الفقهاء في السماع

ولقد كنت أرى أن هذا القدر كاف في معرفة حكم الشرع في الموسيقى، وفي سائر ما يحب الإنسان ويهوى بمقتضى غريزته، لولا أن كثيرا من الناس لا يكتفون، بل لا يؤمنون بهذا النوع من التوجيه في معرفة الحلال والحرام، وإنما يقنعهم عرض ما قيل في الكتب وأثر عن الفقهاء. وإذا كان ولا بد فليعلموا أن الفقهاء اتفقوا على إباحة السماع في إثارة الشوق إلى الحج، وفي تحريض الغزاة على القتال، وفي مناسبات السرور المألوفة كالعيد، والعُرس، وقدوم الغائب وما إليها.

ورأيناهم فيما وراء ذلك على رأيين: يقرر أحدهما الحرمة، ويستند إلى أحاديث وآثار، ويقرر الآخر الحل، ويستند كذلك إلى أحاديث وآثار، وكان من

قول القائلين بالحل: «إنه ليس في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا في معقولهما من القياس والاستدلال، ما يقتضي تحريم مجرد سماع الأصوات الطيبة الموزونة مع آلة من الآلات»، وقد تعقبوا جميع أدلة القائلين بالحرمة وقالوا: إنه لم يصح منها شيء.

رأي الشيخ النابلسي

وقد قرأت في هذا الموضوع لأحد فقهاء القرن الحادي عشر المعروفين بالورع والتقوى رسالة هي: «إيضاح الدلالات في سماع الآلات» للشيخ عبد الغني النابلسي الحنفي، قرر فيها أن الأحاديث التي استدل بها القائلون بالتحريم - على فرض صحتها - مقيدة بذكر الملاهي، وبذكر الخمر والقينات، والفسوق والفجور، ولا يكاد حديث يخلو من ذلك.

وعليه كان الحكم عنده في سماع الأصوات والآلات المطربة أنه إذا اقترن بشيء من المحرمات، أو اتخذ وسيلة للمحرمات، أو أوقع في المحرمات كان حراما، وأنه إذا سلم من كل ذلك كان مباحا في حضوره وسماعه وتعلمه.

وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم عن كثير من الصحابة والتابعين، والأئمة والفقهاء أنهم كانوا يسمعون ويحضرون مجالس السماع البريئة من المجون والمحرم.

وذهب إلى مثل هذا كثير من الفقهاء، وهو يوافق تماما في المغزى والنتيجة الأصل الذي قررناه في موقف الشريعة بالنسبة للغرائز الطبيعية.

ولع الشيخ العطار بالسماع

وكان الشيخ حسن العطار - شيخ الجامع الأزهر في القرن الثالث عشر الهجري - ذا ولع شديد بالسماع وعلى معرفة تامة بأصوله، ومن كلماته في بعض مؤلفاته: «من لم يتأثر برقيق الأشعار، تتلى بلسان الأوتار، على شطوط الأنهار، في ظلال الأشجار، فذلك جلف الطبع حمار».

وإذن فسماع الآلات، ذات النغمات أو الأصوات الجميلة، لا يمكن أن يحرم بوصفه صوت آلة، أو صوت إنسان، أو صوت حيوان، وإنما يحرم إذا استعين به على محرم، أو اتخذ وسيلة إلى محرم، أو ألهى عن واجب[1].

وهكذا يجب أن يعلم الناس حكم الله في مثل هذه الشؤون. ونرجو بعد ذلك ألا نسمع القول يلقى جزافا في التحليل والتحريم، فإن تحريم ما لم يحرمه الله أو تحليل ما حرمه الله كلاهما افتراء وقول على الله بغير علم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

---

(١) من أراد التوسع فى الموضوع، ومعرفة أدلة المحرمين وأدلة المجوزين، وترجيح الرأى الراجح بالدليل الشرعى، فليرجع إلى كتابنا «فقه الغناء والموسيقى» نشر مكتبة وهبه بالقاهرة، ومؤسسة الرسالة فى بيروت.

ملحق رقم (٥)

من فتاوى الشيخ محمود شلتوت[1]

الوصول إلى القمر

السؤال: هل في القرآن ما يدل أو يشير إلى أن الإنسان يصل إلى القمر؟

من شؤون العقل البشري

والجواب أنه يكفينا في مثل هذا - على فرض تحققه - أن القرآن ليس فيه ما يدل على عدم إمكان الوصول إلى القمر، وهو من الشؤون التي تركها القرآن للعقل البشري عن طريق تفكيره فيما أودع الله في خلقه من أسرار وسنن، وعن طريق أن الله سخر لنا ما في الأرض جميعا، كما سخر لنا الشمس والقمر والليل والنهار، ومهد لنا طرق المعرفة لما يحيط بنا من عجائب الله في ملكوته.

وليس بلازم - ومهمة القرآن هداية وإرشاد - أن يصرح القرآن أو يشير إلى هذه المخترعات البشرية أو إلى غاية ما تصل إليه.

وليس من رأيي تحميل آيات القرآن هذه الإشارات، وإنما نأخذ القرآن بمعنى آياته الذي تعطيه، بحسب سياقها، وبحسب اللغة التي نزل بها وهي لغة العرب، وكم من مخترعات جدت وليس في القرآن ما يشير إليها.

نعم القرآن أمر بالنظر في ملكوت السماوات والأرض، والتعرف إلى سنن الله في كونه والانتفاع بها.

وهذا على عمومه لا يعطي حكما من القرآن بإمكان الوصول إلى القمر أو بعدمه.

---

(١) انظر: الفتاوى الشيخ شلتوت/ ص ٣٩٤.

ملحق رقم (٦)
من فتاوى الشيخ الزرقا
حول تحديد أجور العقارات
قانونا وجواز الاستفادة منه شرعا

س: وردنا سؤال حول تحديد أجور العقارات قانونا، هل يجوز ذلك شرعا، وهل يحل للمستأجر أن يستفيد منه؟

الجواب:

هذا موضوع مُهمٌّ جدًا، ويكثر سؤال الناس الذين يهمُّهم أمرُ دينهم عنه، فمعظَم الناس مستأجرون إما لعملهم وإما لسُكناهم، والكلُّ يعيشون في بلادنا هذه السورية وفي معظَم البلاد العربية والإسلامية في ظل قوانين زمنية تحدد أجور العقارات على مالكيها، وتقيِّد حريتهم في إخلاء عقاراتهم بعد انتهاء مدة الإيجار، فتعطي المستأجر حق البقاء إن شاء، ما دام قائمًا بواجباته تجاه المؤجِّر، وقابلاً بالحدود القانونية للأجور. والذي أذكر أن مبدأ هذا التحديد القانوني للأجور في البلاد المنفصلة عن الدولة العثمانية بالنسبة للعقارات المملوكة، إنما كان في أعقاب الحرب العالَمية الأولى، فقبلها لم تكن لدينا قوانين تحدِّد الأجور، وتعطي المستأجر حقَّ البقاء، ولكن اتجاه الدول اليوم إلى ذلك يكاد يكون عالميًا، فهو اليوم من التدابير التشريعية الأساسية في كثير من دول العالم المُتمدين؛ لأن مشكلة الإيجارات برزتْ بصورة وثيقة الارتباط بالنظام الاقتصادي، وسياسة التشريع القانوني، حتى أصبحت تعتبر اليوم من قضايا النظام العام التي لا يعتبر الاتِّفاقُ على خلافها صحيحًا ملزِمًا بالنظر القانوني النافذ.

فما موقف الفقه الإسلامي من ذلك؟

وما نظره إلى المستفيد من هذا التَّقنين إذا كان ساكنًا عقارًا؟

فهل يحلُّ له شرعًا أن يستمر ساكنًا فيه بحكم القانون دون رضا مالكه، وأن يدفع أَجره بالنسبة القانونية إذا كان المالك لا يرضَى بها، وهناك من يستأجره بأكثر؟

الجواب الشرعي في هذه القضية هو فرع من أصل، فيجب أن يُعرَفَ الأصل، فيتضح الجواب كتطبيق له.

فالأصل هنا الواجب بحثه وتجليته هو أنه: هل يجوز شرعًا لولي الأمر (وهو السلطة القائمة في الدولة) أن يقوم بمثل هذا التحديد في أسعار الحاجيّات ومنها أجور العقارات. وإذا كان يجوز له ذلك شرعًا، ويدخل في ولايته وسلطانه، فهل حقُّه الإداري في ذلك مطلق أو مُقيَّد؟

وعلى كل حال إذا مارس وليُّ الأمر هذا الحق ضمنَ حدود سلطته الشرعية كان واجبَ الطاعة وملزمًا، وعندئذ يحلُّ لكل ذي علاقة أن يَستفيد منه وإلا فلا. هذا ما سنجليه ونطبِّقه على القضية المَسؤول عنها؛ ذلك لأنه لا يوجد فيما أعلم نصوص للفقهاء بشأن تحديد أجور العقارات المملوكة خاصّة، فإنه لم يقع هذا التحديد في العصور الفقهية السابقة، بل هو من وقائع عصرنا الحاضر، فوجَب الرجوع إلى الأصول العامّة في الشريعة، وإلى نصوص الفقهاء في القضايا المُشابهة، وتطبيقها على الموضوع:

إن الحنفية يرون من صلاحية الحاكم شرعًا تَسعيرَ الحاجيات الضرورية إذا غَلا أربابها (أي: مالكوها) في أسعار بيعها غلوًا يُلحق ضررًا بالناس (أي: المستهلكين بلغة اليوم) أو يُرهقُهم، استبدادًا وتحكُّمًا من الباَعة في السِّعر دون أسباب موجبة لرفع الأسعار (كغَلاء أسعار بعض المستوردات الأجنبية من مصادرها مثلاً)، ففي هذه الحال مِن تَحكُّم الباعة واستبدادهم، يَجبُ عند الحنفية علىَ الحاكم أن يقوم

بتسعير السِّلع، ومنع تجاوز الباعة للسعر المحدَّد وعقوبة المخالف، سواء أكان التحكم في السعر ناشئًا عن تواطؤ واغتصاب بين الباعة، أم دون تواطؤ، بشرط أن يكون التسعير عادلاً، وهي مسألة خلافيّة معروفة.

والقائلون بالتّسعير يُجيبون عمّا ورد في السنة النبوية في عدم رغبة النبي - عليه الصلاة والسلام - في التسعير عندما غلت الأسعار في عهده، وطلب منه بعضُ الصحابة التسعيرَ - بأنّ ذلك كان في حالة ارتفعت فيها الأسعار بأسباب طبيعية رفعتْ تكاليفَ السلع على أصحابها؛ ولذلك أجابهم النبي - عليه الصلاة والسلام - بقوله: «إن اللهَ هو المُسعِّر القابض الباسط الرّازق، وإني لأرجو أن ألقَى اللهَ وليس أحدٌ منكم يطلبني بمَظلمة منَ دم ولا مَال»(1)، مما يدل أن الغلاء كان لأسباب خارجة عن إرادة الباعة، فيكون التسعير فرضًا للخسارة عليهم وظلمًا لهم في رءوس أموالهم.

(انظر الهداية وشروحها في كتاب «الكراهية» ونصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، ومعين الحكام، ورد المحتار وغيرها من كتب المذهب الحنفي).

ولا يخفَى أن تحديد أجور العقارات هو نوع من التسعير لنوع من الحاجيّات الضّروريّة، وهي منافعُ العقار المأجور؛ لأن أجرة سُكْناه لمدة هي ثمن منافعه في تلك المدة، والإجارة في نظر الحنفية هي نوع من البيع مع بعض فوارقَ؛ لأنها بيعٌ للمنافع، فما يقال في البيع يقال فيها سوى ما كان من نقاط الافتراق في طبيعة العَقدين، وليس هذا من تلك النقاط.

ولا يخفَى أيضًا أن استئجار العقار تزايدت ضرورته بين الناس في عصرنا لأسباب عديدة اقتصاديّة، منها غلاء قيم العقارات، وترجيح الكثيرين أن يستثمروا رءوس أموالهمّ في التجّارة والإنتاج، ويستأجروا العَقار اللازم بدلاً من شرائه

(1) رواه أبو داود (٣٤٥١) في الإجارة، باب التسعير، والترمذي (١٣١٤) في البيوع، وابن ماجه (٢٢٠٠) في التجارات، وإسناده صحيح.

وتجميد ثمنه الباهظ، وهذا هو الاتجاه الاقتصادي العالمي اليوم، خلافًا لما كان في العصور القديمة، حيث كان يغلب في عادة الناس أن يَشتروا العَقار لِيسكُنوا، أو يعملوا فيه.

وبذلك أصبحت علاقة الإيجار وعقده موضع اهتمام دول العالم اليوم، لأن مشكلته ذات أثر منعكس على الاقتصاد العام في الدولة، وأبرزُ ظواهر هذا الاهتمام هو تحديد أجور العقارات. ومنعُ تَخلية المستأجر ما دام راغبًا في البقاء، وموفّيًا بالتزاماته، وغير مُسيء للاستعمال إلا في حالاَت مُعيّنة محدّدة بالقانون تجوز فيها التّخلية.

وفي البلاد التي لا يوجد فيها اليوم تحديد لأجور العقارات، وتقييد لحق المالك في التّخلية، كما في بعض البلاد العربية، تقع مُشكلات، وجَوْر، وتحكُّم يضِجُّ منه الناس، ولا يُقرّه الشّرع.

فقد حدثنا كثيرون أن التاجر مثلاً، أو ربَّ العمل هناك يستأجر مَتجرًا أو مَحَلا لينصب فيه معملاً، ويتكلف في النقل والتهيئة تكاليفَ كبيرةً، ثم تنتهي سنة الإيجار فيطلب منه مالك العقار ضعفي الأجرة، أو أضعافًا، أو يؤجّر لغيره رأسًا بحجة أنه حُرٌّ في التجديد وفي السعر، فيضطر الأول إمّا إلى إرضاء المالك بما لا يُطيقه، فيرفع أسعار مبيعاته هو أيضًا، وإما إلى الخروج والتفتيش عن محل آخر بعد أن يكون قد اشتهر في محله الأول ودار دولاب تجارته أو صناعته، ولا شكَّ في أن في هذا، وفي زمننا هذا، مُنتَهَى الإحراج. وإرادة المالك مقيّدة شرعًا بألا يُساء استعمال حق الملكية فيما يُؤذي الناس باستغلال اضطرارهم، وبالطمع، والكيد؛ ولذلك قد تُنْزَع الملكية جَبرًا بحكم الشرع في حالاتَ عديدة، وعلى هذا أدلة شرعية عديدة.

فتحديد الأجور بصورة عادلة، يدخل في حق ولي الأمر وصلاحيته في تسعير الحاجيّات والسلع الضرورية، وإن تقييد حق مالك العقار في تخلية مستأجره منعًا للتعسُّف، يدخل كذلك في ولاية وليِّ الأمر بمقتضى أصل الاستحسان

والاستصلاح؛ وفقًا لقاعدة المصالح المُرسَلة الموضَّحة في أوائل كتابي «المدخل الفقهي العام».

شاهد قياسي آخر

على أن لفقهائنا حكمًا مماثلاً تمامًا في عقارات الأوقاف: فقد أقرَّ فقهاء الحنفية - وتابعَهم غيرُهم - أنواعًا من حقوق القرار على عقارات الأوقاف لمستأجريها، وقيّدوا حقّ المتولّي الناظر في تخليتهم منها، من أمثلة ذلك حَقُّ الكَدِك، ومَشدّ المَسكة، والقيمة، والكردار، وسواها.

فالكَدَك مثلاً أصله: أن شخصًا يستأجر دكانًا موقوفًا، ويقيم فيه من الأدوات والتأسيسات ما تحتاج إليه صناعتُه أو تجارتُه كالرفوف وكالتنور للخَبّاز مثلاً فتنقضي مدة الإيجار، ويريد متولي الوقف إخراجه، وإيجار العقار لغيره بحجة أنّه حُرّ في الإيجار له أو لغيره، فيتضرّر الأول بنقض ما أسّس، وضَياع ما أنفق، فلما كثُرت هذه الحوادث، وتظلّم الناس منها أفتَى الفقهاء بأن المستأجر في مثل هذه الحال لا يجوز إخراجه ما دام يدفع أجرَ المثل للوقف عن هذا العقار المُعَدّ للإيجار دائمًا؛ لأنه موقوف لذلك والمتولّي أمين عليه، حتى إنه لا تُقبل من غير المستأجر أجرةٌ أزيدُ إذا جاء من يدفع للوقف أجرةً أكثرَ، فإنه لا تُقبل منه المزايدة إذا تبيّن أن زيادته هي زيادة كَيديّة، ولم ترتفع أجرة هذا العقار في ذاتها بسبب من الأسباب غير المكايدة.

هذا هو أصل فتوى الفقهاء في حق القرار المسمى بالكَدك على عقارات الأوقاف، وهو موقف تتجلّى فيه فكرة الإنصاف الذي هو من صميم الشريعة الإسلامية التي تأبى التعسُّف، وتمنع الضّرر، ونظيره فتواهم في الأنواع الأخرى المشابهة كالقيمة ومشدّ المَسكة في البساتين والأراضي الزراعية الموقوفة.

وهذا من فقهائنا في الأصل موقف نبيل في التعبير عن عدل الشريعة (بقطع النظر عما آلتْ إليه الحال من أكل حقوق الوقف بسبب تهاون الحكام في صيانة الأوقاف

وضعف الدفاع عنها، فذلك أمر آخر مُنفصِل عن المبدإ الفقهي العادل الذي انبعثت منه فتوى الفقهاء في ذاك الموضوع).

هذا، ولا يخفَى أن ما جازَ في الوقف - من تَسعير وتقييد - أمكنَ أن يجريَ شرعًا على العقارات المملوكة في حالات مماثلة وعواملَ متشابهة، ولا سيما إذا أصبحت حاجةً عامة تزول معها الفوارق التي كانت ملحوظة بين الوَقف والملك، وتضطرب حياة الناس دونها، كما هو واضح اليوم لو أطلقت لمالك العقار حريّة الإيجار والتّخلية والأسعار، وأدّى ذلك إلى انعكاسات وانتكاسات واختلال الطمأنينة في الحياة الاقتصادية العامة.

وبناء على ذلك فما جاز شرعًا لولي الأمر فعله جاز لكل إنسان أن يستفيد منه، فيجوز لمستأجر العقار اليوم في ظل قانون الإيجار الذي يقيّد حق التّخلية، ويحدّد الأجور أن يستفيد منه ولو لم يَرض المالك، وليس مكلّفًا أن يشتريَ رضاه بما يُرهقه أو يُعجزه، اللهم إلا إذا كان تحديد الأجرة في القانون غير عادل، وفيه جور على المالك في نظر الخبراء العالمين بالظروف الاقتصادية في البلد وتكاليف الحياة والأسعار العامة فيه؛ لأن الحاكم عندئذ يكون في الأصل ظالمًا، وسلطته الشرعيّة في التسعير ونحوه ليست سلطة مطلقة كيفية استبدادية، بل هي مقيدة بعدم الجَور؛ لأن من القواعد المقررة في الشريعة الإسلامية بلسان فقهائها أن: «التصرُّفَ على الرَّعية مَنوط بالمصلحة». ومن الواضح المعلوم شرعًا أنه لا يجوز لأحد أن يستفيد من ظلم غيره ولو بأمر الحاكم.

هذا ما يظهر لي في جواب هذه المسألة، والله سبحانه وتعالى أعلم، وهو مُلهم الصواب.

ملحق رقم (٧)

حكم استيلاء البلدية على المقابر الدوارس

سماحة الأستاذ مصطفى الزرقا

كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية

السلام عليك ورحمة الله وبركاته:

أرجو أن أعلمكم أن البند (٢٣) من الفقرة (أ) من المادة (٤١) من قانون البلديات رقم ٢٩ لسنة ١٩٥٥ قد نص على أن إنشاء المقابر وإلغاءها ومراقبتها، وتعيين مواقعها ومواصفاتها، ونقل الموتى ودفنهم، وتنظيم الجنازات والمحافظة على حرمة المقابر، هو من وظائف المجالس البلدية.

كما نصت الفقرة (ج) من المادة الثانية من قانون الأوقاف والشؤون الإسلامية رقم (٢٦) لسنة ١٩٦٦ على أنّ «المقابر الإسلامية سواء ما وقف منها للدفن، أو التي منع الدفن فيها، أو المندرسة، هي: من جملة الأوقاف الإسلامية في المملكة».

وقد تقدم معالي أمين العاصمة بمشروع تعديل لقانون البلديات المشار إليها، بحيث ينصُّ مشروع القانون المعروض على أن تئول المقابر بعد اندراسها إلى أمانة العاصمة والبلديات والمجالس القروية الواقعة ضمن حدود منطقتها.

لذا أرجو التكرم ببيان الحكم الشرعي في جواز إزالة صفة الوقفية عنها، ونقل ملكيتها إلى المجالس البلدية والقروية، آملا أن يصلني ردكم في أقرب فرصة.

مقدما لكم شكري وتقديري. والسلام عليكم

وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية في الأردن.

الجواب:

معالي وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية في الأردن المحترم

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته.

(وبعد)

فقد تلقيت رسالتكم الكريمة المؤرخة في ١٢ من شوال الجاري سنة ١٣٩٢ هـ = ١٨/ ١١/ ١٩٧٢م تحت الرقم / ٦٣/ مقابر / ٧٢٠٩ والمتضمنة سؤالكم الشرعي الذي خلاصته:

هل يجوز شرعًا استيلاء أمانة العاصمة والبلديات والمجالس القروية على المقابر المُندرسة الواقعة ضمن حدود منطقتها، وذلك بحسب مشروع قانون أعدته أمانة العاصمة بذلك تعديلاً لقانون البلديات، وخلافًا لقانون الأوقاف والشؤون الإسلامية ذي الرقم / ٢٦ / لسنة / ١٩٦٦م الذي تنص الفقرة (ج) من المادة / ٢ منه على أن جميع المقابر الإسلامية حتى المُندرِسةَ منها هي من جملة الأوقاف الإسلامية في المملكة.

وجوابًا عن هذا السؤال أقول:

١ - عرَّف الفقهاء الوقف شرعًا بأنه: حبْس المال على حكم ملك الله تعالى حبسًا دائمًا، والتصدُّق بمنفعته في وجوه البر.

وصرَّحوا بأنه يزول ملك الواقف عن الموقوف بمجرَّد الوقف كالإعتاق، وأن الوقف تصرُّف مُلزم للواقف لا يستطيع الرجوع عنه، وليس لورثته إبطاله؛ لأنه أصبح على حكم ملك الله تعالى مُخصَّصًا لمصلحة الجهة الإسلامية الموقوف عليها، (ينظر كتاب الدر المختار وحاشيته رد المحتار من فقه الحنفية أوائل كتاب الوقف).

ومثله ما في مذاهب أخرى (ينظر أوائل كتاب الوقف في المغني لابن قُدامة من فقه الحنابلة، وفي نهاية المحتاج من فقه الشافعية). فقد قال في «مطالب أولي النهي» من فقه الحنابلة (٤ : ٢٩٥): «يَلزَم الوقفُ بمُجرَّد اللفظ، ويزول مِلْك الواقف عنه كالعتق».

٢ ـ قرَّر الفقهاء في مختلف المذاهب «أن الموقوف لا يُباع ولا يُوهَب ولا يُورَّث، بل يبقى محبوسًا أصله عن كل تمليك وتملُّك، وتُرصَد منفعته العينية أو ريعه (بحسب كونه موقوفًا للانتفاع بعينه كالمساجد والمقابر، أو للانتفاع بريعه وغلّته كالدّور والحَوانيت والأراضي الزِّراعية) للجهة الموقوف عليها أبدًا إحياءً لها، وذلك لقول الرسول ـ عليه الصلاة والسَلام ـ لعمر بن الخطاب ـ رضيَ الله عنه ـ حين سأله قائلاً: يا رسول الله إني أصبت مالاً بخَيبر لم أُصب قطُّ مالاً أنفسَ عندي منه، فما تأمرني فيه؟ قال: «إن شئتَ حبستَ أصلَها وتصدَّقْتَ بها»، قال: «فتصدَّق بها عمر أنه لا يباع أصلها ولا يوهَب ولا يُورّث»[1].

والمراد من التصدُّق بها رصدُ ثمرتها في وجوه البرِّ للمسلمين، بدليل فعل عمر في وقفه هذا. (ينظر كتاب «أحكام الأوقاف» للإمام الخصاف، وكتاب «الإسعاف» للطرابلسي، و«مطالب أولي النهي» في أوائل الوقف).

وقد أجاز الفقهاء بيعَ الوقف بإذن القاضي لمصلحة لا تنافي رُوح ذلك الحديث النبوي، وذلك فيما إذا تَوهَّنَ عَقار الوقف، ولم تكن للوقف غلّة تَفي بتعميره أو ترميمه، وزهد الناس في استئجاره، فقال الفقهاء في مثل هذه الحَال يباع عقار بعقار آخر أنفع منه أو بالدراهم، ويُشترَى بثمنه عقار آخر يحلُّ محله في الوقفية، ولا يخفى أن هذا في ظاهره بيع، وفي حقيقته صيانة واستصلاح، وقد قال تعالى في محكم كتابه: ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ﴾ (البقرة: ٢٢٠).

(١) متفق عليه؛ أخرجه البخاري (٢٧٣٧) في الشروط، ومسلم (٢٧٦٤) في الوصايا.

ولم يُجوِّز فقهاء الشريعة في الأنقاض التي تتخلّف عن ترميم عقار الوقف أن تصرف كالغلّة في المصارف الموقوف عليها، بل نصُّوا على وجوب صرفها في تعمير الوقف وترميمه واستصلاح عَين؛ لأنها من عين المال الموقوف لا من غلته. (ينظر كتاب الوقف من الدر المختار ورد المحتار عند قول المتن ـ وصرف نقضه إلى عمارته).

٣ ـ وإن المقابر الإسلامية هي من أوقاف المسلمين وُقِفَتْ لمصلحة من مصالحهم هي دفن موتاهم، وهي مصلحة دائمة، وليست وقفيَّتُها مستندةً إلى قانون الأوقاف والشؤون الإسلامية الذي نصَّ على وقفيتها بل هي أوقاف إسلامية قبل هذا القانون وَقفها في الأصل مالكوها المسلمون، وإنما جاء نصُّ القانون المذكور مؤكِّدًا لوقفيتها لا مُنشئًا لها. وقد صرح فقهاء الشريعة بأن الوقف تصرف ملزم لا يملك الواقف نفسه الرجوع عنه بعد ما وقفه، لخروج الموقوف عن مالك الواقف إلى حكم ملك الله تعالى، كما تقدَّم بيانه.

٤ ـ ولا فرق بين مقبرة درست وبين مدرسة، أو تكيّة، أو مستشفى مثلاً من الموقوفات إذا خلا ما حولها من العمران وهُجرت، فكل ذلك يبقى وقفًا إسلاميّا هو حقّ للمسلمين كافّة، تقوم عليه الجهة التي تتولّى إدارة الأوقاف، وهي اليوم وزارات الأوقاف، أو إدارتها العامة إن كانت، فإن لم تكن فالقاضي الشَّرعي بمُقتضى ولايته الإدارية العامة بحسب نصوص الفقهاء.

وإذا استُبدل بما دَرَس أو توهَّن من العقارات الموقوفة عقارٌ آخر، أو بِيع بالدراهم، يصبح وقفًا محله، أو يُشترى بثمنه عقار يصبح وقفًا بمجرد شرائه دون حاجة إلى تجديد وقفيّته، ونُصوص الفقهاء في كل ذلك مُستفيضة مَعروفة لدى علماء الشريعة (ينظر الدر المختار ورد المحتار في أواخر الباب الأول من كتاب الوقف، وقانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف لقدري باشا المصري).

٥ ـ مما تقدّم يُستخلَص أن المقابر الإسلامية إذا أصبحت دوارسَ بسبب منع البلديات

الدّفنَ فيها رعايةً لبعض الاعتبارات العُمرانية، أو درستْ بسبب آخر تبقَى وقفًا إسلاميًا له حرمته، ولا يجوز لأحد (غير السلطة ذات الولاية على الأوقاف) أن تستوليَ عليها، وتجعلَها من أملاكها الخاصة أو العامةَ، فتبنيَ عليها مبانيَ لها، أو تبيعَها وتُدخلَها في ميزانياتها، سواء أكانت تلك السلطة التي تريد هذا الاستيلاء هي البَلديات أو وزارات أخرى، بل هذا يعتبر غَصْبًا لمال إسلاميٍّ مرصود لمصالح المسلمين، وتصرُّفًا فيه لمصالح لا تخصُّ المسلمين وحدَهم وإن كانت عامّة.

ذلك أن البلديات وسائر الوزارات الأخرى لا تخصُّ خدماتها وأموالها المسلمين وحدهم، بل هي لجميع المواطنين، فكما تُخصِّص لها ميزانيات من الموارد العامة التي تُجبَى بطريق الضرائب من جميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين، تكون أيضًا خدماتها التي تؤدّيها للناس خدمات عامة لجميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين.

وبما أن الأوقاف الإسلامية هي مال إسلاميّ ملِّيّ محض، سواء أكان للانتفاع بعينه كالمساجد والمقابر والمدارس والزوايا، أو كانَ للاستغلال والإنفاق على تلك المصالح الإسلامية الأخرى كالدور والحوانيت والأراضي الموقوفة على المساجد والمدارس ونحوها، فكل ذلك مال إسلامي ملِّي يخصُّ المسلمين وحدَهم، فلا يجوز إدخالُه في الأموال العامة التي تعود ثمراتُها على المواطنين كافة من مسلمين وغير مسلمين.

فكما لا يجوز للبلديات وسائر الوزارات شرعًا أن تستوليَ على شيء من أوقاف الكنائس، فتضمَّها إلى أملاكها الخاصّة أو العامّة؛ لأن أوقاف الكنائس أموال تخصّ طوائفها وحدهم دون سائر المواطنين، كذلك لا يجوز هذا الاستيلاء على شيء من أوقاف المسلمين، وإدخاله في الأموال العامة الأخرى التي تكون منافعها أو ثمراتها للعموم، ولا تخصّ المسلمين وحدهم.

٦ - ويتضح أيضًا من كل ما سلف بيانه أنه لا يجوز لأى سلطة زمنية في دولة

إسلامية أن تُصدرَ قانونًا ينقل ملكية المقابر الدَّوارس إلى البلديات، فصدور قانونٍ من هذا القَبيل لا يصلح لتبرير مثل هذا الغَصب الحرام لمال جماعة المسلمين؛ لأن القانون الزّمنيّ لا يقلِب الحَرام حلالاً في نظر الشريعة الإسلامية.

فممّا يجب أن يُعرَفَ أولاً، وقبل كل شيء؛ أن مُهمة كلّ سلطة عليا في دولة إسلامية إنما هي تطبيق لحكم الشريعة الإسلامية وتنفيذ له، وليست سلطةً تشريعيّةً، لأن سلطة التشريع في الإسلام تعود إلى الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - حَصرًا وقَصْرًا. وقد توقّفت الإضافات والنَّسخ والتعديل والتبديل والإطلاق والتقييد في نصوص الشريعة بعد استكمالها بقوله تعالى عزَّ من قائل في أواخر حياة رسوله - صلى الله عليه وسلم - ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي** ﴾ (المائدة: ٣).

وليس الخلفاء والحكّام وسائر سلطات الدولة في نظام الإسلام سوى منفذين ومطبقين لأمر الله ورسوله، ذلك الأمر الذي يتجلَّى في نصوص الشريعة الخاصة والعامة من الكتاب العزيز والسُّنّة النبويّة، حتى إن الاجتهاد الجديد في القضايا المستجدّة، والأمور المُستحدَثة التي ليس عليها نصٌّ في الشريعة لا يعتبر تشريعًا في نظر الإسلام، بل هو تطبيق للنصوص العامة الشرعية، وللقواعد القياسية والاستحسانيّة والاستصلاحية المُستنبَطة من نصوص الشريعة.

إن ما يسمَّى اليوم تشريعًا من القوانين الزمنية لا يعدو في النظر الإسلامي إحدى حالتين:

أ - إما أن يكون مُنسجمًا مع قواعد الشريعة ومقاصدها وغيرَ مُصادِم لشيء من نصوصها الخاصة والعامة، وحينئذ يعتبر في نظر الإسلام تنظيمًا تطبيقيّا لقواعد الشريعة ومقاصدها بحسب الحاجة الزمنية التي تختلف فيها الوسائل والأساليب بين زمن وآخر، ومكان وآخر، ممّا هو مفوَّض شرعًا لولِيِّ الأمر

دون مَساس بالأحكام والقواعد الأساسية في شريعة الإسلام، بل هذا التفويض إنما هو لضمان حُسن تطبيقها بحسب اختلاف الظروف والوسائل وما تستلزمه من اختلاف في أساليبِ التطبيق.

ب - وإما أن يكون القانون الزّمني مخالفًا لنصوص الشريعة أو منافيًا لمقاصدها وقواعدها المُستنبَطة من تلك النصوص، فهو حينئذ انحراف، من السلطات والحكّام في التطبيق، عن جادّة الإسلام، أو خروجٌ عليها، وذلك بحسب درجة المُخالفة فيه، وليس له حرمة في نظر الإسلام كحرمة الأوامر التنظيمية الصادرة عن ولي الأمر (بحسب سلطته التفويضيّة) وَفْقًا لقاعدة المصالح المُرْسَلة التي غايتها تحقيق مقاصد الشريعة في كل مكان سكتتْ عنه النصوص.

هذا، وينطبق على الحاكم أو صاحب السلطة الذي يُسيء استعمال سلطته في تنظيمات أو أوامر زمنية أو تقنينات منافية للشريعة ما يقال شرعًا في كل مُرتكب لمعصيَة في نظر الإسلام، بحسب كونه مُستبيحًا لحرمة الحِمَى الإسلاميِّ الذي انتهَكَهُ بمعصيته هذه أو غير مُستبيح.

وهذا من المسلَّمات الأولية في دين الإسلام لدى علمائه، لا يحتمل جدالاً ولا نقاشًا. وبناء عليه قال الخليفة الأول سيدنا أبو بكر - رضي الله عنه - للمسلمين في أول خُطبة خطبها فيهم بعد ما بايعوه بالخلافة: «أطيعوني ما أطعْتُ اللهَ ورسولَه، فإن عصيتُ الله ورسولَه فلا طاعةَ لي عليكم».

٧ - ويتضح أيضًا من كل ما تقدّم بيانه أنه لا يجوز لأى سلطة زمنية، يمثلها حاكم أو مجلس، أن تُصدر قانونًا ينقل ملكية المقابر الدوارس إلى البلديات، ما دامت وظيفة هذه السلطات تطبيق أحكام الشريعة، وتنظيم شؤون المسلمين ورعاية مصالحهم.

ومن القواعد المقرَّرة في نظام الحكم الإسلامي «أن التصرف على الرَّعية مَنوط

بالمَصلحة» (المجلة م / ٥٨) وليس من مصلحة المسلمين مصادرة أموالهم المِلّيَة التي تخص جماعتهم، ولو لأجل استخدامها في شؤون عامة لا تخصهم وحدهم، فهذا لا مَساغَ له أصلاً في شريعة الإسلام وفقهها، وهو من أعظم المعاصي الكبرى التي يؤذّي بارتكابها المسلمون في كيانهم الديني، في وقت هم أحوج ما يكونون فيه إلى تقوية كيانهم هذا ماديًّا ومَعْنويًّا في وجه الحملات التبشيريّة المُنظمة ضد الإسلام، والتي تمدُّها دول كبرى بالأموال والنفقات الهائلة، وتُنشئ في قلب البلاد العربية والإسلامية شبكات الصيد التبشيريِّ من مدارس وملاجئ ومستشفيات وسواها، ولا يوجد ما يقابلها في المسلمين سوى أموال الأوقاف الإسلامية؛ ولذلك تضاعفت في هذا الزمن ضرورة الحفاظ على أموال الأوقاف الإسلامية، كما يتضاعف أيضًا وزر التعدي عليها من سلطات الحكم أو التقنين. ولكن مع الأسف يُرَى اليوم أن ضعَف الشعور الإسلامي في كثير من حُكّام البلاد الإسلامية يجعل سلطاتها المُستبدّة تسطو على الأوقاف الإسلامية، وتسلُب من أراضيها وعقاراتها لمصلحة بعض الوزارات الأخرى.

وإذا كان مصطفى كمال التركي قد سطا في تركيا على الأوقاف الإسلامية بالقوة في عهد حكمه الاستبداديّ الإرهابيّ، فإنه لم يفعل ذلك إلا بعد أن انخلع من الإسلام، وأعلن علمانيّة الدولة في دستوره الجديد، وسمّى نفسه أتاتورك. . إلخ، وعندئذ صادَر الأوقاف الإسلاميّة، وألحقَها بأملاك الدولة.

الخُلاصة: أنّ أخذ شيء من مقابر المسلمين الدوارس، أو أيّ مال سواها من أموال الأوقاف الإسلامية وعقَارها لمصلحة البلديات أو أى وزارة أخرى في الدولة غيرُ جائز، وكلُّ تقنين يَصدُر بهذا الشأن أو تدبير إداري هو من الأعمال الباطلة المنافية للإسلام وشرعه، والله سبحانه وتعالى أعلم [1] [2].

(١) يقول جامع هذه الفتاوى: إنه، بناءً على هذه الفتوى من الأستاذ مصطفى الزرقا صُرف النظر عن مشروع القانون الذي أُعدَّ لتمليك البلديات في الأردن المقابرَ المندرِسةَ، والتي مُنِع الدَّفنُ فيها.

(٢) انظر: فتاوى الشيخ الزرَقا/ ص ٤٣٣ - ٤٦٠.

ملحق رقم (٨)

من فتاوى الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود

الرمي قبل الزوال[١]

في القرن الثاني من خلافة بني العباس، عند ابتداء تدوين العلم والحديث والفقه، قرر الفقهاء في كتبهم تحديد الرمي في أيام التشريق بما بين الزوال إلى الغروب اجتهادا منهم في ذلك، وأخذ بعضهم ينقل عن بعض القول به والحكم بموجبه حتى انتشر في كتب الأصحاب من سائر المذاهب، وحتى صار عند كثير من الناس بمثابة الأمر الواجب، ودليلهم في ذلك ما روى البخاري عن جابر قال: رمى النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم النحر ضُحى، وأما بعد ذلك فإذا زالت الشمس. وعن ابن عمر وعائشة بمعناه وكلها أحاديث صحيحة، لكنها ليست بصريحة في الدلالة على التحديد بما ذكروا.

لهذا ظن من ظن أن هذا حكم عام لازم للناس في جميع الأحوال والأزمان وأنه لو رمى قبل الزوال أو بالليل لم يجزه.

وخفي عليهم أن هذا التحديد جرى على حسب الاجتهاد من الفقهاء، يؤجرون على اجتهادهم فيه، ولا يجوز أن يتابعوا عليه، إذ ليس بلازم أن يقبل ما يقوله الفقيه بدون دليل يؤيده، ولا قياس يعضده، لكون التحديد بابه التوقيف،

---

(١) كان الشيخ رحمه الله قد كتب رسالة سابقة سماها: «يسر الإسلام وبيان مناسك حج بيت الله الحرام» في عام ١٣٧٥هـ، ولكنه أعاد كتابتها وزاد ونقح فأفاد وأجاد، وقد رأينا أن نأتي بالقدر المناسب من فتواه، ومن أراد المزيد فليرجع إلى كتاب الشيخ «الحج إلى بيت الله الحرام».

فلا يجوز المصير إليه برأي مجرد، لا سيما وليس له أصل يرد إليه، ولا نظير يقاس عليه، ولو فرض أنهم وجدوا دليل ابتدائه بالزوال، استنادا واستدلالا بفعل رسول الله وأصحابه، فلن يجدوا دليل انتهائه بالغروب، لأنه بمقتضى التتبع والاستقراء لكتب الصحاح والسنن والمسانيد والتفاسير لم يوجد عن النبي صلى الله عليه وسلم، حديث صحيح ولا حسن ولا ضعيف، يأمر فيه بتحديد الرمي بما بين الزوال إلى الغروب حتى نلتزم العمل به طاعة لله ورسوله. ومع عدمه فإنه لا يجوز لنا أن نسمي ما قبل الزوال: وقت نهي بدون أن ينهى عنه رسول الله، وغاية الأمر أنه مسكوت عنه رحمة منه بالناس. كما جاء في الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها». والنبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم العيد قبل الزوال، فعليه في هذا وهذا هو مشروع منه بسعة وقته لأمته تأجل العمل الرمي به إلى وقت الحاجة إليه. فمن قال باختصاص قبل الزوال بيوم العيد دون أيام التشريق استدلالا واستنادا منه إلى فعل النبي صلى الله عليه وسلم لزمه أن يقول بوجوب طواف الإفاضة يوم العيد، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولزمه أن يقول بوجوب الحلق يوم العيد ضحى، ووجوب النحر يوم العيد ضحى، كما فعل رسول الله ولم يقل بذلك أحد، بل جعله العلماء موسعة تفعل في أي ساعة من أيام التشريق ليلا ونهارا. وكذلك الرمي إذ هو نظيرها في الحكم والوجوب إذ ليس عندنا أن رميها فيما بين الزوال إلى الغروب كان على المؤمنين كتابا موقوتا. كيف والنبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم العيد وخطبهم في أوسط أيام التشريق، وجعل الناس يسألونه، فما سئل عن شيء من التقديم والتأخير إلا قال: «افعل ولا حرج». وهذا النص قاطع للنزاع ودافع للخلاف إلى موقع الإجماع.

وأما اختياره لما بعد الزوال للرمي في أيام التشريق، فقد ذكرنا سببه، وأنه أراد ألاّ

يحرج أمته، بل يخرج بهم مخرجا واحدا لرمي الجمار ولصلاة الظهر في مسجد الخيف، لكون حجه صادف شدة الحر. على أن هذا فعل والفعل لا يقتضي تحديد المفعول فيه بمجرده لكون الأفعال الصادرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، موقوفة على دلائلها، فما كان منها للوجوب صير إليه أو للاستحباب صير إليه أو للإباحة صير إليه.

ثم إن القائلين بوجوب الرمي بعد الزوال، وأنه لو رمى قبل الزوال فعليه دم استدلالا بحديث جابر: أن النبي صلى الله عليه وسلم رمى جمرة العقبة يوم العيد ضحى، وأما بعد ذلك فإذا زالت الشمس، فإنهم يخالفون هذا الحديث نفسه، حيث يرمون جمرة العقبة بالليل وهم أصحاء أقوياء، عملا بظاهر المذهب من أنه يجوز رميها بعد نصف الليل وهو الظاهر من مذهب الشافعي. وذهب الإمامان أبو حنيفة ومالك، إلى أنه لا يجوز رميها بالليل ولا يعتد به لما روى أحمد بن حنبل وأبو داود والترمذي عن ابن عباس قال: «أرسلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أغيلمة بني عبد المطلب على حمراة لنا من جمع بليل فجعل يلطخ على أفخاذنا ويقول: أي بني لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس». قال الترمذي: حديث صحيح، وهذا النص يقتضي المنع لكون الرمي لجمرة العقبة يعتبر من عمل يوم العيد أشبه النحر والحلق، ولأنه عمل يفعل قبل التحلل من الحج، فناسب الاحتياط فيه، ولهذا خرج النهي مخرج الزجر عنه، وإنما رخص للنساء في الرمي بالليل من أجل ضعفهن عن مزاحمة الناس.

قال العلامة ابن القيم في تهذيب السنن: إن حديث ابن عباس هو أصح من حديث عائشة، قالت: أرسل النبي صلى الله عليه وسلم بأم سلمة ليلة النحر، فرمت الجمرة قبل الفجر ثم مضت فأفاضت، لأن ابن عباس من جملة المدفوعين وقد جرى الحديث على يده، فهو أعرف الناس به، وحديث أم سلمة فيه اضطراب، ثم على تقدير فرض صحته، فإن الجمع بين الحديثين ممكن، وأن وقت الرمي يدخل بطلوع الشمس في حق من لا عذر له من الصبيان والرجال، أما النساء

فإنه يجوز لهن الرمي قبل طلوع الشمس للخوف عليهن من زحمة الناس وحطتهم.. انتهى.

ويدل له ما في الصحيحين عن أسماء بنت أبي بكر، أنها دفعت ليلة جمع من مزدلفة بعدما غاب القمر فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم رجعت فصلت الصبح وقالت: إن رسول الله أذن للظعن، والمقصود: أن هؤلاء الذين يدفعون من مزدلفة بالليل ويرمون جمرة العقبة بالليل وهم أصحاء أقوياء قد خالفوا في سنتين صحيحتين(1) من سنن الحج، إحداهما: دفعهم بالليل وهو خلاف عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعمل خلفائه وأصحابه، كما أنه خلاف نص القرآن في قوله: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ﴿١٩٨﴾ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٩٨، ١٩٩)، والناس هم الرسول وأصحابه، وإنما أفاضوا من مزدلفة بعدما صلوا الصبح بغلس، ثم وقفوا يذكرون الله ويستغفرونه ويدعونه، ثم دفعوا إلى منى بعدما أسفروا جدا. والمخالفة الثانية: رميهم جمرة العقبة بالليل، وقد نهى رسول الله عن ذلك بصيغة الزجر، وقال: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس».

والمخالفة الثالثة: طوافهم للإفاضة الذي هو ركن الحج بالليل من ليلة العيد، وإنما طاف رسول الله وأصحابه ضُحى يوم العيد، فتساهلوا فيما ينبغي الاحتياط فيه، وشددوا فيما ينبغي التساهل فيه، فإن رمي أيام التشريق يقع بعد التحلل الثاني من عمل الحج، فناسب التسهيل فيه وعدم التشديد.

فبما أنه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نحر يوم العيد ضحى، وسكت عن التحديد فجعله العلماء موسعا، يفعل في أي ساعة من أيام التشريق، فكذلك الرمي. ويدل لذلك ما روى البخاري، قال: حدثنا أبو نعيم، حدثنا

(1) ذكر الشيخ ثلاث مخالفات لا اثنتين.

مسعر عن وبرة قالت: سألت ابن عمر متى أرمي الجمار؟ فقال: إذا رمى إمامك فارمه. فأعدت عليه المسألة، فقال: كنا نتحين، فإذا زالت الشمس رمينا. فهذا ابن عمر الذي هو أحرص الناس على اتباع السنة قد أحال هذا السائل على اتباع إمامه فيه عند سؤاله، لعلمه بسعة وقته، ولو كان يرى أنه محدد بالزوال كوقت الظهر لما وسعه كتمانه، لأن العلم أمانة، ولأنه لو سأله سائل فقال: متى أصلي الفجر ليلة المزدلفة لم يجز أن يقول: إذا صلى إمامك فصل، لكونه يعرف أن من الأئمة من يؤخر الصلاة عن وقتها، وقد يقدمها قبل وقتها، كما أخبر النبي عنهم، وكذلك الرمي. والحمد لله الذي جعل هذا التحديد من قول من ليسوا بمعصومين من الخطإ، ولم يكن من كلام رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

فإن التحديد بهذا الزمن القصير قد أفضى بالناس إلى الحرج والضيق، حتى شغلهم شدة الزحام عن الذكر والتكبير وعن الدعاء والتضرع عند هذا المقام، بل وعن العلم بوقوع الجمار في موقعها المشروع من الأحواض، وهذا الزحام من المحتمل أن يزداد عاما بعد عام، متى كان التحديد على هذه الحال، وذلك لعوامل تساعد على ذلك لم تكن معروفة في السنين السابقة، فمنها فتح مشارق الأرض ومغاربها بالآلات الحديثة من الطائرات والسيارات وسائر الوسائل التي قضت بقصر المسافة وتسهيل السفر حتى صارت الدنيا كلها كمدينة واحدة، وكأن عواصمها بيوت متقاربة، وقد أشارت المعجزة إلى الإخبار بهذا الشيء قبل وقوعه كما روى ابن أبي الدنيا عن مكحول مرسلا: أن رجلا قال: يا رسول الله متى الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، ولكن لها أشراط وتقارب أسواق. وفي البخاري من أشراطها تقارب الزمان وليس من الممكن أن يفسر تقارب الأسواق بانضمام الأرض بعضها إلى بعض ولكن بالآلات البرية والبحرية والهوائية، وسائر الوسائل الناقلة للذوات والأصوات والتي كان الناس قبلها يقاسون الشدائد في الأسفار، يسيرون المدة الطويلة من الزمان ولا

يبلغون منتهى قصدهم من وصول مثل هذه الديار، أضف إليه ما يعرض لهم من المهالك والأخطار، وما يلاقونه من المخاوف والأوجال، لكون الحاج في زمن لم يبعد في التاريخ، كان هدفا للأغراض، ونهبا للأعراب، يعدون الاعتداء عليهم بالنهب والسلب من أعظم المخاطر أو يعولون عليه في منع هذا الظلم المستمر سوى تعززهم بالخفراء المستأجرين، على أنه لا يدفع عنهم الخطر بجملته، لكنه قد يقلله ولأجله يكون الحجاج بجملتهم قليلين، بالنسبة إلى هذه السنين، لأنه لا يحج في الغالب إلا النادر، لبعد الشقة وشدة المشقة ووحشة الطريق ونصب وسائل التعويق، فهم لا يستطيعون لوصوله حيلة ولا يهتدون سبيلا.

كيف الوصول إلى سعاد ودونها ... قلل الجبال ودونهن حتوف

الرِّجل حافية وما لي مركب ... والكف صفر والطريق مخوف

أما الآن وفي هذا الزمان، فقد قصرت المسافات وسهلت المواصلات، ودكت عقبات التعويق وقطع دابر قطاع الطريق، وزد عليه حصول الأمن المستتب في أنحاء الحرم وسائر السبل المفضية إليه، حتى إن الناس يفدون إلى الحج من كل فج، فأقبلوا إليه يجأرون وهم من كل حدب ينسلون وفي كل زمان يزيدون، فاشتد الزحام عند هذا المقام، وشق الرمي على الخاص والعام، من أجل أن الفقهاء حدّدوه بما بين الزوال إلى الغروب، وهو لا يسع الخلق الكثير؛ فصار من تكليف ما لا يستطاع، إن القول به مستلزم للعجز عنه في الزمان. والله لا يكلف نفسا إلا وسعها. ومن المعلوم أن للفقهاء - رحمهم الله - تحديدات وتقييدات يستيقن العلم الصحيح نفيها. ويقوى في القياس ضعفها، كما حددوا مسافة السفر المبيح للقصر بيومين، وكما حددوا الإقامة الموجبة لإتمام الصلاة بأربعة أيام، وكما حددوا صحة الجمعة بحضور أربعين من أهل وجوبها، إلى غير ذلك من التحديدات والتقييدات التي لا أصل لها.

وتحديد الرمي بما بين الزوال إلى الغروب هو نوع من ذلك، وقد خطب النبي صلى الله عليه وسلم يوم عرفة ثم يوم العيد، ثم أوسط أيام التشريق وبين للناس ما

يحتاجون إليه وجعل الناس يسألونه فما سئل عن شيء من التقديم والتأخير إلا قال: «افعل ولا حرج»، حتى سأله رجل فقال: يا رسول الله رميت بعدما أمسيت. فقال: «ارم ولا حرج». رواه البخاري من حديث ابن عباس، والليل يدخل في مسمى المساء.

فنفى رسول الله وقوع الحرج من كل ما يفعله الحاج من التقديم والتأخير لأعمال الحج التي تفعل في يوم العيد وأيام التشريق.

وهذا الحكم قاطع لنزاع يعيد الخلاف إلى مواقع الإجماع، فلو كان يوجد في أيام التشريق وقت نهي غير قابل للرمي لبينه النبي صلى الله عليه وسلم للناس بنص جلي قطعي الرواية والدلالة وارد مورد التشريع العام، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه.

وأما الاستدلال باستمرار عمل الناس على الرمي بعد الزوال زمن النبي وزمن خلفائه وأصحابه إلى هذه السنين، فجوابه: أننا لا ننكر أن ما بعد الزوال هو أفضل ما يرمى فيه لو وسع الناس كلهم، لكننا لا نقول بفرضه فيه، وإنما غاية ما يقال أن ما بعد الزوال هو وقت فضيلة وما قبل الزوال وبالليل وقت إباحة، أشبه الوقوف بعرفة، فإن ما بعد الزوال إلى الغروب هو أفضل ما يوقف فيه اقتداءً بفعل رسول الله وفعل خلفائه وأصحابه، والليل كله إلى فجر يوم العيد وقت إباحة للوقوف، وإن لم يستمر عليه عمل الناس.

والحالة الآن هي حالة ضرورة توجب على العلماء والحكام إعادة النظر فيما يزيل هذا الضرر ويؤمن الناس من مخاوف الخطر الحاصل من شدة الزحام والسقوط تحت الأقدام، إذ شدة هذا الزحام تزداد عاما بعد عام، كما أنها لو ضاقت منى عن مناخ الناس كان من الجائز أن ينزلوا بما قرب منى منها حتى ولو في وادي محسر، لأن ما جاور الشيء يعطى حكمه، كما قالوا في زوايد المسجد الحرام على حدوده السابقة، بأن حكم الزائد حكم المزيد في الحد والفضيلة. ولأن المقصود من نزول منى هو

إتمام أعمال الحج المتعلقة بمنى مثل النحر والحلق والرمي، ولأنها حالة ضرورة، وقد قيل: إن الحاجة هي أم التحقيقات، وللضرورة حالات، ويتعلق بها أحكام غير أحكام السعة والاختيار.

ولو فكروا في نصوص الدين بإمعان ونظر لوجدوا فيه الفرج من هذا الحرج، لأن نصوص الدين كفيلة بحل كل ما يقع الناس فيه من الشدات والمشكلات يؤكده أن الرمي أيام التشريق يقع بعد التحلل الثاني من عمل الحج، بحيث يباح للحاج أن يفعل كل شيء من محظورات الإحرام حتى النكاح، ولكون الإنسان إذا رمى جمرة العقبة يوم العيد وحلق رأسه فقد تحلل التحلل الأول لحديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا رميتم وحلقتم فقد حل لكم الطيب وكل شيء إلا النساء» رواه أبو داود. فإذا طاف طواف الإفاضة، فقد تحلل التحلل الثاني، بحيث لو مات لحكم بتمام حجه فناسب التسهيل وعدم التشديد في التحديد، إذ هي من فروع المسائل الاجتهادية يوضحه الفقهاء من الحنابلة، والشافعية قالوا: إنه لو جمع الجمار كلها حتى جمرة العقبة يوم العيد فرماها في اليوم الثالث من أيام التشريق أجزأت أداء لاعتبار أن أيام منى كلها كالوقت الواحد، قاله في المغني والشرح الكبير، وكذا في الإقناع والمنتهى، وهو المذهب، وحكى النووي في المجموع: أنه الظاهر من مذهب الشافعي.

فمتى كان الأمر بهذه الصفة وأن أيام منى كالوقت الواحد حسبما ذكروا، فإذاً لا وجه للإنكار على من رمى قبل الزوال والحالة هذه، فإن من أنكر الرمي قبل الزوال أو بالليل بحجة مخالفتها لفعل النبي صلى الله عليه وسلم وفعل أصحابه، وقال: بجواز رميها مجموعة في اليوم الثالث، فإنه من المتناقضين الذين يرجحون الشيء على ما هو أولى بالرجحان منه، فإن رمي كل يوم في يومه ولو قبل الزوال أقرب إلى إصابة السنة، بحيث يصدق عليه أنه رمى في اليوم الذي رمى فيه رسول الله، لا سيما إذا صحب هذا الرمي ما يترتب عليه من الذكر والتكبير والدعاء والتضرع، بخلاف جمعها ثم رميها في اليوم الثالث في حالة الزحام، حتى لا يدري أصحاب

الهدف أم وقعت بعيدا منه، فإن جمعها ثم رميها في اليوم الثالث إنما ورد في حق المعذورين برعاية الإبل من أجل غيبتهم عن منى، على أن كلا من الأمرين صحيح إن شاء الله، لدخول الناس كلهم في واسع العذر، بداعي مشقة الزحام والخوف من السقوط تحت الأقدام.

وكل من تأمل الفتاوى الصادرة من النبي صلى الله عليه وسلم، بعد التحلل الثاني يجدها تتمشى على غاية السهولة واليسر، فقد استأذنه العباس في أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته، فأذن له على أن هذا الإذن مستلزم لترك واجبين وهما المبيت والرمي، ولم يأمره في أن يستنيب من يرمي عنه ولا من يسقي عنه على أن الاستنابة في كلا الأمرين ممكنة، وقيل له: إن صفية قد حاضت، قال: فهل طافت طواف الإفاضة؟ قالوا: نعم، قال: فلتنفر إذًا. فأسقط عنها طواف الوداع وهو معدود من الواجبات، ولم يأمرها في أن تستنيب من يطوف بدلها ورخص لرعاة الإبل في المبيت بعيدا عن منى، بأن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا جمار الأيام الثلاثة يرمونها يوم النفر في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار.

واختلف العلماء في المعذور مثل: المريض الذي يستطيع الرمي، والشيخ الكبير، والمرأة الكبيرة، وكل من لا يستطيع الوصول إلى الجمار يسقط عنه الرمي سقوطا كليا أم يجب عليه أن يستنيب من يرمي عنه. فعند الفقهاء من الحنابلة والشافعية أنه يجب عليه أن يستنيب من يرمي عنه كالمغصوب، فإن لم يفعل فعليه دم. وبنوا على ذلك كون العذر في المبيت يسقط الإثم والدم، والعذر في الرمي يسقط الإثم دون الدم، وهذا تفريق بين متماثلين لا يقتضيه النص ولا يوافقه القياس، فإن النبي صلى الله عليه وسلم، لم يأمر العباس في أن يستنيب من يرمي عنه ولم يأمر الحائض في أن تستنيب من يطوف عنها طواف الوداع وهو معدود من الواجبات، على أن الاستنابة في كلا الأمرين ممكنة.

يؤكده أنما ترك الواجبات للعذر وعدم القدرة على الفعل، فإنه بمنزلة المأتي به في عدم الإثم، ولأن الدم إنما يجب في ترك المأمور وفعل المحظور بالاختيار،

وهذا لم يترك مأمورا ولم يفعل محظورا باختياره، وإنما تركه عجزا والله لا يكلف نفسا إلا وسعها. وفي الحديث: «أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، لأن الله سبحانه إنما أوجب فرض الحج على المستطيع، وقد نص الفقهاء على سقوطه بظن حصول الضرر على نفسه، أو أهله، أو ماله، فإذا كان هذا السقوط في أصل الحج فما بالك بفرعه؟ ولأن العبادات كلها ما قدر عليه منها فعله وما أعجزه سقط عنه، وهذه قاعدة مطردة في سائر الشرائع الدينية تعرف بالتتبع والاستقراء. ولهذا تجب الصلاة بحسب الإمكان، وما عجز عنه من شروطها وواجباتها سقط عنه. على أن شروط الصلاة وواجباتها آكد من شروط الحج وواجباته، فإنه لو ترك شيئا من واجبات الصلاة عمدا بطلت صلاته، بخلاف لو ترك شيئا من واجبات الحج عمدا، فإنه لا يبطل بذلك حجه ويجبره بدم.

وأما الاستدلال على وجوب الاستنابة بحديث جابر قال: «حججنا مع رسول الله ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم» رواه أحمد وابن ماجه، فهذا لا يدل على الوجوب قطعا، فإن أصل الحج لا يجب على الصبي وكذلك فرعه ولأن التلبية عنهم ليست بواجبة وكذلك الرمي. وغاية الأمر أن يقال: إن استنابة المعذور من يرمي عنه أنها أحوط خروجا من خلاف من قال بوجوبه.

وأما الاستدلال بحديث: لتأخذوا عني مناسككم، وأن الرمي بعد الزوال هي من المناسك التي فعلها النبي صلى الله عليه وسلم والتي أمر أن تؤخذ عنه، فالجواب: أن هذه كلمة جامعة، فإن المناسك التي نسكها رسول الله والتي أمر أن تؤخذ عنه تشمل الواجبات والمستحبات مثل الاغتسال للإحرام والتلبية والاضطباع في الطواف والرمل وتقبيل الحجر وصلاة ركعتي الطواف، وغير ذلك من العبادات التي نسكها رسول الله في حجه وهي من المستحبات، وكل من عرف قواعد الشريعة وأصولها المعتبرة وما تشتمل عليه من الحكمة والمصلحة والرحمة ومنافاتها

للحرج والمشقة، عرف حينئذ تمام المعرفة أن في الشريعة السمحة ما يخرج الناس عن هذه الشدة والمشقة التي يعانيها الناس عند الجمار، لأن الدين عدل الله في أرضه، ورحمته لعباده؛ لم يشرعه إلا لسعادة البشر في أمورهم الروحية والجسدية والاجتماعية، ومن قواعده أنه إذا ضاق الأمر اتسع، والمشقة تجلب التيسير: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

فهذه المشقة التي يعانيها الناس عند الجمار لا يجوز نسبة القول بها إلى الشرع، وهو لا دليل على هذا التحديد من الكتاب ولا من السنة ولا قياس ولا إجماع. غاية القول فيها أنه جرى على حسب الاجتهاد من الفقهاء الذين ليسوا بمعصومين من الخطإ، وليس من كلام رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فإن رمي النبي صلى الله عليه وسلم، وخلفائه وأصحابه فيما بين الزوال إلى الغروب هو بمثابة وقوفهم بعرفة فيما بين الزوال إلى الغروب، على أنه لم ينته بذلك حد الوقوف، بل الليل كله وقت للوقوف.

وبما أن الرمي من واجبات الحج، فإنه يتمشى مع نظائره من الواجبات مثل النحر والحلق والتقصير فيدخل بدخولها في الزمان، ويجاريها في الميدان إذ الكل من واجبات الحج الذي يقاس بعضها على بعض عند عدم ما يدل على الفرق، وقد دلت نصوص الشريعة السمحة على أن الصواب في مثل هذه المسألة هو وجوب التوسعة، وعدم التحديد والزوال، بل يجوز قبله وبالليل، كما دلت عليه نصوص طائفة من العلماء، فلم تجمع الأئمة ولله الحمد على المنع ولا على وجوب هذا التحديد، إذ كانوا يردون ما تنازعوا فيه إلى الله وإلى الرسول، فيتبين لهم بذلك كمال دين الله، وحكمة شريعته، وكونه صالحا لكل زمان ومكان، قد نظم حياة الناس أحسن نظام في شئون عباداتهم من حجهم وصلاتهم وصيامهم.

وبالجملة فإن القول بجواز رمي أيام التشريق قبل الزوال مطلقا هو مذهب

طاوس وعطاء، ونقل في التحفة عن الرافعي أحد شيخي مذهب الشافعي الجزم بجوازه، قال: وحققه الإسنوي وزعم أنه المعروف مذهبا.

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنه يجوز الرمي قبل الزوال للمستعجل مطلقا، وهي رواية عن الإمام أحمد، ساقها في الفروع بصيغة الجزم بقوله: وعنه يجوز رمي متعجل قبل الزوال. قال في الإنصاف: وجوّز ابن الجوزي الرمي قبل الزوال، وقال في الواضح: ويجوز الرمي بعد طلوع الشمس في الأيام الثلاثة. وجزم به الزركشي ونقل في بداية المجتهد عن أبي جعفر محمد بن علي، أنه قال: «رمي الجمار من طلوع الشمس، وروى الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله أرخص للرعاة أن يرموا جمارهم بالليل أو أى ساعة من النهار».

قال الموفق في كتابه الكافي: وكل عذر من مرض أو خوف على نفسه أو ماله كالرعاة في هذا، لأنهم في معناه، قال: فيرمون كل يوم في الليلة المستقبلة، قال في الإنصاف: وهذا هو الصواب، وقال في الإقناع والمنتهى: وهو المذهب.

فعلم من هذه الأقوال أن للعلماء المتقدمين مجالا في الاجتهاد في القضية، وأنهم قد استباحوا الإفتاء بالتوسعة، فمنهم من قال بجواز الرمي قبل الزوال مطلقا، أي سواء كان لعذر أو لغير العذر، ومنهم من قال بجوازه لحاجة التعجل، ومنهم من قال بجوازه لكل ذي عذر، كما هو الظاهر من المذهب. فمتى أجيز لذوي الأعذار في صريح المذهب أن يرموا جمارهم في أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار، فلا شك فى أن العذر الحاصل للناس في هذا الزمان، من مشقة الزحام، والخوف من السقوط تحت الأقدام: أنه أشد وآكد من كل عذر، فيدخل به جميع الناس في الجواز، بنصوص القرآن والسنة، وصريح المذهب، والنبي صلى الله عليه وسلم ما سئل يوم العيد ولا في أيام التشريق عن شيء من التقديم والتأخير إلا قال: «افعل ولا حرج».

فلو وجد وقت نهي غير قابل للرمي أمام السائلين لحذرهم منه، إذ لا يجوز

تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه، فسكوته عن تحديد وقته هو من الدليل الواضح على سعته، والحمد لله الذي جعل هذا التحديد من قول من ليسوا بمعصومين عن الخطإ ولم يكن من كلام من لا ينطق عن الهوى. فإن الحلال ما أحله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله، والدين ما شرعه الله ورسوله، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عفوه واحمدوا الله على عافيته ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

حرر في ٥ من شعبان عام ١٣٩٣هـ[١].

---

(١) انظر: الحج إلى بيت الله الحرام/ عبد الله بن زيد آل محمود/ ص ٢٦-٤٨/ ط الثالثة ١٩٩١م/ طبعة رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر.

ملحق رقم (٩)
من فتاوى القرضاوي
تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم

السؤال: أنا طالب مسلم أدرس دراسات عليا (دكتوراه) في علوم الذرة في بلد أوربي هو ألمانيا، وأحمد الله أني محافظ على ديني، مؤد لفرائض ربي، متعاون مع إخواني هنا على خدمة ديني، والحفاظ على الجالية الإسلامية هنا، وهي كبيرة بحمد الله.

والمشكلة التي أود أن أعرضها على فضيلتكم هي: ماذا يحل لنا من مجاملة القوم في المناسبات المختلفة وما يحرم علينا؟ ومنها: مناسبات وطنية، وأخرى مناسبات دينية، وأشهرها عيد «ميلاد المسيح» أو ما يسمى «الكريسماس» الذي يحتفل به القوم احتفالا كبيراً.

هل يجوز للواحد منا أن يجامل زميله في الدراسة، أو مشرفه على الرسالة، أو رفيقه في العمل، أو جاره في المسكن، في هذه المناسبة ويهنئه بها ببعض الكلمات الرقيقة المعتادة؟

فقد سمعت من بعض الأخوة: أن هذا حرام، بل من كبائر الذنوب عند الله، لأن فيه إقراراً لهم على الباطل والكفر، وموافقة لهم على التمادي فيه، ومشاركة لهم فيما هو من شأن دينهم.

وأنا حين أجاملهم بكلمة أو بهدية لا يخطر في بالي أني أُقرّهم على

باطلهم، أو أوافقهم على كفرهم، إنما هو من حُسن المعاشرة التي أمر بها الإسلام، ولطف التعامل مع الناس. ولا سيما أنهم يبادرون بتهنئتنا في أعيادنا، وقد يهدون إلينا بعض الهدايا، وأجد من الجفاء والخشونة والقسوة التي لا تليق بالمسلم: أن يقابل هذا التودد من القوم بوجه عبوس، وجبين مقطب، وتجاهل للمناسبة، تظهر المسلم بمظهر منفّر للقوم، مسيء إلى الإسلام، وخصوصا في هذه الآونة التي تشتد فيها الهجمة على الإسلام، ووصفه بالعنف ووصف دعاته بالإرهاب، فنحن بهذا التعامل الخشن نعطيهم حجة أو سلاحا للطعن في ديننا وأمتنا.

نرجو من فضيلتكم التكرم ببيان موقف الفقه الإسلامي المعاصر من هذه القضية الحساسة في ضوء الموازين الشرعية، كما عودتمونا، في مثل هذه القضايا، سائلين الله تعالى أن ينفع الأمة بعلمكم، ويبارك في جهودكم وجهادكم، آمين.

الجواب: الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله

(وبعد)

فلا شك فى أن القضية التي سأل عنها الأخ قضية مهمة وحساسة، كما وصفها، وقد سئلت فيها في بلاد شتى في أوربا وأمريكا من الأخوة والأخوات، الذين يعيشون في تلك الديار، ويعايشون أهلها المسيحيين، وتنعقد بينهم وبين كثير منهم روابط تفرضها الحياة، مثل الجوار في المنزل، والرفقة في العمل، والزمالة في الدراسة. وقد يشعر المسلم بفضل غير المسلم عليه في ظروف معينة، مثل المشرف الذي يعين الطالب المسلم بإخلاص، والطبيب الذي يعالج المريض المسلم بإخلاص، وغيرهما. وكما قيل: إن الإنسان أسير الإحسان، وقال الشاعر:

أحسن إلى الناس تستعبد قلوبهمو   فطالما استعبد الإنسان إحسان!

ما موقف المسلم من هؤلاء من «غير المسلمين» المسالمين لهم، الذين لا يعادون المسلمين، ولا يقاتلونهم في دينهم، ولم يخرجوهم من ديارهم أو يظاهروا على إخراجهم؟

إن القرآن الكريم قد وضع دستور العلاقة بين المسلمين وغيرهم في آيتين من كتاب الله تعالى في سورة الممتحنة، وقد نزلت في شأن المشركين الوثنيين، فقال تعالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨، ٩).

فرقت الآيتان بين المسالمين للمسلمين والمحاربين لهم.

فالأولون (المسالمون) شرعت الآية الكريمة برهم والإقساط إليهم، والقسط يعني: العدل، والبر يعني: الإحسان والفضل، وهو فوق العدل. العدل: أن تأخذ حقك، والبر: أن تتنازل عن بعض حقك. العدل أو القسط: أن تعطي الشخص حقه لا تنقص منه. والبر: أن تزيده على حقه فضلا وإحسانا. وأما الآخرون الذين نهت الآية الأخرى عن موالاتهم، فهم الذين عادوا المسلمين وقاتلوهم، وأخرجوهم من أوطانهم بغير حق، إلا أن يقولوا: ربنا الله، كما فعلت قريش ومشركو مكة بالرسول وأصحابه.

وقد اختار القرآن للتعامل مع المسالمين كلمة (البر) حين قال: ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ﴾ وهي الكلمة المستخدمة في أعظم حق على الإنسان بعد حق الله تعالى، وهو «بر الوالدين».

وقد روى الشيخان عن أسماء بنت أبي بكر أنها جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، إن أمي قدمت علي وهي مشركة، وهي راغبة (أي في صلتها والإهداء إليها) أفأصلها؟ قال: صلي أمك[1].

(١) رواه البخاري في الأدب (٥٩٧٩) ومسلم في الزكاة (١٠٠٣).

هذا وهي مشركة، ومعلوم أن موقف الإسلام من أهل الكتاب أخف من موقفه من المشركين الوثنيين.

حتى إن القرآن أجاز مؤاكلتهم ومصاهرتهم، بمعنى: أن يأكل من ذبائحهم ويتزوج من نسائهم، كما قال تعالى في سورة المائدة: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥).

ومن لوازم هذا الزواج وثمراته: وجود المودة بين الزوجين، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١).

وكيف لا يود الرجل زوجته وربة بيته وشريكة عمره، وأم أولاده؟ وقد قال تعالى في بيان علاقة الأزواج بعضهم ببعض: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧).

ومن لوازم هذا الزواج وثمراته: المصاهرة بين الأسرتين، وهي إحدى الرابطتين الطبيعيتين الأساسيتين بين البشر، كما أشار القرآن بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ (الفرقان: ٥٤).

ومن لوازم ذلك: وجود الأمومة وما لها من حقوق مؤكدة على ولدها في الإسلام، فهل من البر والمصاحبة بالمعروف أن تمر مناسبة مثل هذا العيد الكبير عندها ولا يهنئها به؟ وما موقفه من أقاربه من جهة أمه، مثل الجد والجدة، والخال والخالة، وأولاد الأخوال والخالات، وهؤلاء لهم حقوق الأرحام وذوي القربى، وقد قال تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (النحل: ٩٠).

فإذا كان حق الأمومة والقرابة يفرض على المسلم والمسلمة صلة الأم والأقارب بما يبين حسن خلق المسلم، ورحابة صدره، ووفاءه لأرحامه، فإن الحقوق الأخرى توجب على المسلم أن يظهر بمظهر الإنسان ذي الخلق الحسن، وقد أوصى الرسول الكريم أبا ذر بقوله: «اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن»[1]. هكذا: «خالق الناس» ولم يقل: خالق المسلمين بخلق حسن.

كما حث النبي صلى الله عليه وسلم على «الرفق» في التعامل مع غير المسلمين، وحذر من «العنف» والخشونة في ذلك.

ولما دخل بعض اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم، ولووا ألسنتهم بالتحية، وقالوا: «السام» عليك يا محمد، ومعنى «السام»: الهلاك والموت، وسمعتهم عائشة، فقالت: وعليكم السام واللعنة يا أعداء الله. فلامها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، فقالت: ألم تسمع ما قالوا يا رسول الله؟ فقال: «سمعت، وقلت: وعليكم»، (يعني: الموت يجري عليكم كما يجري علي) يا عائشة: «الله يحب الرفق في الأمر كله»[2].

وتتأكد مشروعية تهنئة القوم بهذه المناسبة إذا كانوا ـ كما ذكر السائل ـ يبادرون بتهنئة المسلم بأعياده الإسلامية، فقد أمرنا أن نجازي الحسنة بالحسنة، وأن نرد التحية بأحسن منها، أو بمثلها على الأقل، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (النساء ٨٦).

ولا يحسن بالمسلم أن يكون أقل كرما، وأدنى حظا من حسن الخلق من غيره، والمفروض أن يكون المسلم هو الأوفر حظا، والأكمل خلقا، كما جاء في الحديث

(١) رواه أحمد (٢١٣٥٤) وقال مخرّجو المسند: حسن لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات، ورواه الدارمي (٢٧٩١) والترمذي (١٩٨٨) وقال: حديث حسن، والحاكم (١ / ٥٤).

(٢) متفق عليه، رواه البخاري في الجهاد (٢٩٣٥) ومسلم في السلام (٢١٦٥) عن عائشة.

«أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا»[1]، وكما قال عليه الصلاة والسلام: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»[2].

وقد روي أن مجوسيا قال لابن عباس: السلام عليكم، فقال ابن عباس: وعليكم السلام ورحمة الله. فقال بعض أصحابه: تقول له: ورحمة الله؟! فقال: أو ليس في رحمة الله يعيش؟!

ويتأكد هذا إذا أردنا أن ندعوهم إلى الإسلام ونقربهم إليه، ونحبب إليهم المسلمين، فهذا لا يتأتى بالتجافي بيننا وبينهم.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم، حسن الخلق، كريم العشرة، مع المشركين من قريش، طوال العهد المكي، مع إيذائهم له، وتكالبهم عليه، وعلى أصحابه. حتى إنهم - لثقتهم به عليه الصلاة والسلام - كانوا يودعون عنده ودائعهم التي يخافون عليها، حتى إنه صلى الله عليه وسلم، حين هاجر إلى المدينة، ترك عليا رضي الله عنه، وأمره برد الودائع إلى أصحابها.

فلا مانع إذن أن يهنئهم الفرد المسلم، أو المركز الإسلامي بهذه المناسبة، مشافهة أو بالبطاقات التي لا تشتمل على شعار أو عبارات دينية تتعارض مع مبادئ الإسلام مثل «الصليب» فإن الإسلام ينفي فكرة الصلب ذاتها: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٥٧).

والكلمات المعتادة للتهنئة في مثل هذه المناسبات لا تشتمل على أي إقرار لهم على دينهم، أو رضا بذلك، إنما هي كلمات مجاملة تعارفها الناس.

ولا مانع من قبول الهدايا منهم، ومكافأتهم عليها، فقد قبل النبي صلى الله عليه

(١) رواه أحمد (٧٤٠٢، ١٠١٠٦) عن أبي هريرة، وقال مخرّجو المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٢) رواه أحمد (٨٩٥٢) عن أبي هريرة، وقال مخرّجو المسند: صحيح وهذا إسناد قوي، وأخرجه ابن سعد في الطبقات (١ / ١٩٢) والبخاري في الأدب المفرد (٢٧٣) والحاكم (٢ / ٦١٣).

وسلم هدايا غير المسلمين مثل المقوقس عظيم القبط بمصر وغيره، بشرط ألا تكون هذه الهدايا مما يحرم على المسلم كالخمر ولحم الخنزير.

أنا أعلم أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد شدد في مسألة أعياد المشركين وأهل الكتاب والمشاركة فيها، وذلك في كتابه القيم «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم».

وأنا معه في مقاومة احتفال المسلمين بأعياد المشركين وأهل الكتاب، كما نرى بعض المسلمين يحتفلون بـ«الكريسماس» كما يحتفلون بعيد الفطر، وعيد الأضحى، وربما أكثر، وهذا ما لا يجوز، فنحن لنا أعيادنا، وهم لهم أعيادهم، ولكن لا أرى بأسا من تهنئة القوم بأعيادهم لمن كان بينه وبينهم صلة قرابة أو جوار أو زمالة، أو غير ذلك من العلاقات الاجتماعية، التي تقتضي المودة وحسن الصلة، التي يقرها العرف السليم.

ولا يخفى أن شيخ الإسلام قد أفتى في هذه القضية في ضوء أحوال زمنه، ولو عاش رضي الله عنه في زمننا ورأى تشابك العلاقات بين الناس بعضهم وبعض، وتقارب العالم حتى غدا كأنه قرية صغرى، ورأى حاجة المسلمين إلى التعامل مع غير المسلمين، وأنهم أصبحوا أساتذة للمسلمين - للأسف - في كثير من العلوم والصناعات، ورأى حاجة الدعوة الإسلامية إلى الاقتراب من القوم، وإظهار المسلم بصورة الرفق لا العنف، والتبشير لا التنفير، ورأى أن تهنئة المسلم جاره أو زميله، وأستاذه في هذه المناسبة لا تحمل أي رضا من المسلم عن عقيدة المسيحي، أو إقراره على كفره الذي يعتقده المسلم، بل لو رأى أن المسيحي نفسه لم يعد يحتفل بهذه الأعياد على أنها عمل ديني يتقرب به إلى الله، بل إنه أصبح - في الأعم الأغلب - عرفا وعادة وطنية أو قومية تعودها الناس ليستمتعوا فيها بالإجازة والطعام والشراب والهدايا المتبادلة بين الأهل والأصدقاء.

لو عاش ابن تيمية إلى زمننا ورأى هذا كله، لغير رأيه - والله أعلم - أو خفف من شدته، فقد كان رضي الله عنه يراعي الزمان والمكان والحال في فتواه.

هذا كله في الأعياد الدينية، أما الأعياد الوطنية، مثل عيد الاستقلال أو الوحدة، أو الأعياد الاجتماعية مثل: أعياد الأمومة والطفولة والعمال والشباب ونحوها، فلا حرج على المسلم من أن يهنئ بها أو يشارك فيها بوصفه مواطنًا أو مقيمًا في هذه الديار، على أن يحرص على تجنب المحرمات التي قد تقع في تلك المناسبات، وبالله التوفيق.

ملحق رقم (١٠)
من فتاوى القرضاوي
ميراث المسلم من غير المسلم

السؤال: أنا رجل هداني الله للإسلام منذ أكثر من عشر سنوات، وأسرتي أسرة مسيحية بريطانية الجنسية، وقد حاولت دعوتهم وتحبيب الإسلام إليهم، طوال هذه السنين، ولكن الله لم يشرح صدورهم للإسلام، وبقوا على مسيحيتهم. وقد ماتت أمي منذ سنوات، وكان لي منها ميراث قليل، ولكني رفضت أخذه، بناء على أن المسلم لا يرث الكافر، كما أن الكافر لا يرث المسلم. والآن مات أبي وترك مالا كثيراً، وتركة كبيرة، وأنا وارثه الوحيد، والقوانين السائدة تجعل هذه التركة أو هذا الميراث كله من حقي. فهل أرفض هذه التركة الكبيرة وأدعها لغير المسلمين ينتفعون بها، وهي ملكي وحقي قانونًا، وأنا في حاجة إليها، لأنفق منها على نفسي وعلى أسرتي المسلمة: زوجتي وأطفالي، وأوسع بها على إخواني المسلمين، وهم أحوج ما يكونون إلى المساعدة، وأساهم منها في المشروعات الإسلامية النافعة والكثيرة، والتي تفتقر إلى التمويل، فلا تجده؟

ثم إن معظم المسلمين ضعفاء اقتصاديا، ولا يخفى على فضيلتكم أن المال عصب الحياة، وأن الاقتصاد هو الذي يؤثر في السياسة اليوم، فلماذا ندع فرصة يمكن لأحد المسلمين أن يكسب من ورائها قوة اقتصادية، وهي تواتيه بلا معاناة، ولا ارتكاب لحرام أو شبهة؟

أرجو أن أجد عند سماحتكم حلا لهذه المشكلة، فهي ليست مشكلتي وحدي،

بل مشكلة الألوف وعشرات الألوف من أمثالي، ممن شرح الله صدورهم لهذا الدين العظيم، فآمنوا بالله ربا وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا ورسولا.

وفقكم الله وسدد خطاكم، ونفع بكم.

مسلم من بريطانيا.

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

(وبعد)

جمهور الفقهاء يذهبون إلى أن المسلم لا يرث الكافر، كما أن الكافر لا يرث المسلم، وأن اختلاف الملة أو الدين مانع من الميراث. واستدلوا بالحديث المتفق عليه: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[1]، والحديث الآخر «لا يتوارث أهل ملتين شتى» رواه أحمد وأبو داود[2].

وهذا الرأي مروي عن الخلفاء الراشدين، وإليه ذهب الأئمة الأربعة، وهو قول عامة الفقهاء، وعليه العمل كما قال ابن قدامة.

وُروي عن عمر ومعاذ ومعاوية رضي الله عنهم: أنهم ورّثوا المسلم من الكافر، ولم يورثوا الكافر من المسلم. وحُكي ذلك عن محمد بن الحنفية، وعلي بن الحسين، وسعيد بن المسيب، ومسروق، وعبدالله بن معقل والشعبي، ويحيى بن يعمر، وإسحاق[3].

ورُوي أن يحيى بن يعمر اختصم إليه أخوان: يهودي ومسلم، في ميراث أخ لهما كافر، فورَّث المسلم، واحتج لقوله بتوريث المسلم من الكافر، فقال: حدثني أبو الأسود أن رجلا حدثه، أن معاذًا حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

(١) رواه البخاري في المغازي (٦٧٦٤)، ومسلم في الفرائض (١٦١٤) عن أسامة بن زيد.

(٢) رواه أحمد في المسند(٦٦٦٤) وقال مخرّجو المسند: حسن لغيره، ورواه أبو داود (٢٩١١)، وابن ماجه (٢٧٣١) جميعهم عن عبد الله بن عمرو، وذكره في «صحيح الجامع الصغير» (٧٦١٤)، ورواه الترمذي واستغربه من حديث جابر (٢١٠٩).

(٣) «المغني» ٩/ ١٥٤.

«إن الإسلام يزيد ولا ينقص»[1] يعني: أن الإسلام يكون سببًا لزيادة الخير لمعتنقه، ولا يكون سبب حرمان ونقص له.

ويمكن أن يذكر هنا أيضًا حديث «الإسلام يعلو ولا يعلى»[2].

وكذلك لأننا ننكح نساءهم، ولا ينكحون نساءنا، فكذلك نرثهم ولا يرثوننا.

وأنا أرجح هذا الرأي، وإن لم يقل به الجمهور، وأرى أن الإسلام لا يقف عقبة في سبيل خير أو نفع يأتي للمسلم، يستعين به على توحيد الله تعالى وطاعته ونصرة دينه الحق، والأصل في المال أن يرصد لطاعة الله تعالى لا لمعصيته، وأولى الناس به هم المؤمنون، فإذا سمحت الأنظمة الوضعية لهم بمال أو تركة، فلا ينبغي أن نحرمهم منها، وندعها لأهل الكفر يستمتعون بها في أوجه قد تكون محرمة أو مرصودة لضررنا.

وأما حديث «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» فنؤوله بما أول به الحنفية حديث «لا يقتل مسلم بكافر» وهو أن المراد بالكافر: الحربي، فالمسلم لا يرث الحربي - المحارب للمسلمين بالفعل - لانقطاع الصلة بينهما.

ترجيح شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم

هذا، وقد عرض الإمام ابن القيم لهذه القضية - ميراث المسلم من الكافر - في كتابه «أحكام أهل الذمة» وأشبع القول فيها، ورجح هذا القول، ونقل عن شيخه ابن تيمية ما كفى وشفى. قال رحمه الله:

«وأما توريث المسلم من الكافر فاختلف فيه السلف، فذهب كثير منهم إلى

(١) رواه أحمد في (٢٢٠٠٥) وقال مخرّجو المسند: إسناده ضعيف لانقطاعه، وأبوداود (٢٩١٢) و(٢٩١٣)، والحاكم - وفيه: أبو الأسود عن معاذ - وصححه (٤/ ٣٤٥) ووافقه الذهبي. قال في «الفتح»: وتعقب بالانقطاع بين أبي الأسود ومعاذ، لكن سماعه منه ممكن. «الفيض» (٣/ ١٧٩).

(٢) رواه الدارقطني والبيهقي والروياني والضياء عن عائذ بن عمرو، وحسنه في «صحيح الجامع الصغير» (٢٧٧٨).

أنه لا يرث كما لا يرث الكافر المسلم: وهذا هو المعروف عند الأئمة الأربعة وأتباعهم. وقالت طائفة منهم: بل يرث المسلم الكافر، دون العكس. وهذا قول معاذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان، ومحمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن الحسين (أبو جعفر الباقر) وسعيد بن المسيب، ومسروق بن الأجدع، وعبد الله بن مغفل، ويحيى بن يعمر، وإسحاق بن راهويه. وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية. قالوا: نرثهم ولا يرثوننا، كما ننكح نساءهم ولا ينكحون نساءنا. والذين منعوا الميراث: عمدتهم الحديث المتفق عليه: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم». وهو عمدة من منع ميراث المنافق الزنديق، وميراث المرتد. قال شيخنا (يعني: ابن تيمية): وقد ثبت بالسنة المتواترة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجرى الزنادقة المنافقين في الأحكام الظاهرة مجرى المسلمين، فيرثون ويورثون. وقد مات عبد الله بن أبيّ وغيره ممن شهد القرآن بنفاقهم، ونُهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن الصلاة عليه والاستغفار له، وورَثَهم وَرَثَتهم المؤمنون: كما ورث عبد الله بن أبيّ ابنُه، ولم يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم من تركة أحد من المنافقين شيئًا، ولا جعل شيئًا من ذلك فيئًا، بل أعطاه لورثتهم وهذا أمر معلوم بيقين.

فعلم أن الميراث: مداره على النصرة الظاهرة لا على إيمان القلوب والموالاة الباطنة. والمنافقون في الظاهر ينصرون المسلمين على أعدائهم، وإن كانوا من وجه آخر يفعلون خلاف ذلك. فالميراث مبناه على الأمور الظاهرة لا على ما في القلوب.

وأما المرتد فالمعروف عن الصحابة مثل علي وابن مسعود: أن ماله لورثته من المسلمين أيضًا[1]. ولم يدخلوه في قوله (صلى الله عليه وسلم): «لا يرث المسلم الكافر». وهذا هو الصحيح.

(١) ولكن قارن هذا بمسائل أحمد ٢٢٠: حدثنا أبو داود قال: سمعت أحمد سئل عن ميراث المرتد، قال: كنت مرة أقول: «لايرثه المسلمون»، ثم أجبن عنه!

وأما أهل الذمة، فمن قال بقول معاذ ومعاوية ومن وافقهما يقول: قولُ النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يرث المسلم الكافر» المراد به الحربي لا المنافق، ولا المرتد، ولا الذمي: فإن لفظ «الكافر» - وإن كان قد يعم كل كافر، فقد يأتي لفظه والمراد به بعض أنواع الكفار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ (النساء: ١٤٠). فهنا لم يدخل المنافقون في لفظ «الكافرين». وكذلك المرتد، فالفقهاء لا يدخلونه في لفظ «الكافر» عند الإطلاق. ولهذا يقولون: إذا أسلم الكافر لم يقض ما فاته من الصلاة، وإذا أسلم المرتد ففيه قولان.

وقد حمل طائفة من العلماء قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يقتل مسلم بكافر»[1] على الحربي دون الذمي؛ ولا ريب في أن حمل قوله: «لا يرث المسلم الكافر» على الحربي أولى وأقرب محملاً، فإن في توريث المسلمين منهم ترغيبًا في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمة، فإن كثيرًا منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئًا. وقد سمعنا ذلك من غير واحد منهم شفاهًا؛ فإذا علم أن إسلامه لا يسقط ميراثه ضعف المانع من الإسلام و(صارت) رغبته فيه قوية. وهذا وحده كاف في التخصيص. وهم يخصبون العموم بما هو دون ذلك بكثير، فإن هذه مصلحةً ظاهرة يشهد لها الشرع بالاعتبار في كثير من تصرفاته؛ وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم، وليس هذا مما يخالف الأصول، فإن أهل الذمة إنما ينصرهم ويقاتل عنهم المسلمون ويفتدون أسراهم، والميراث يستحق بالنصرة، فيرثهم المسلمون، وهم لا ينصرون المسلمين فلا يرثونهم: فإن أصل الميراث ليس هو بموالاة القلوب؛ ولو كان هذا معتبرًا فيه كان المنافقون لا يرثون ولا يورثون. وقد مضت السنة بأنهم يرثون ويورثون». انتهى.

(١) قارن بسنن الترمذي «بشرح ابن العربي» ٦/١٨٠، «وسنن أبي داود» ٤/ ٢٥٢ رقم (٤٥٣٠) باب: إيقاد المسلم بالكافر.

وأما المرتد فيرثه المسلمون، وأما هو فإن مات له ميت مسلم في زمن الردة ومات مرتدا لم يرثه؛ لأنه لم يكن ناصرا له. وإن عاد إلى الإسلام قبل قسمة الميراث فهذا فيه نزاع بين الناس. وظاهر مذهب أحمد: أن الكافر الأصلي[1] والمرتد إذا أسلما قبل قسمة الميراث ورثا، كما هو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين، وهذا يؤيد هذا الأصل، فإن هذا فيه ترغيب في الإسلام.

قال شيخنا: «ومما يؤيد القول بأن المسلم يرث الذمي ولا يرثه، أن الاعتبار في الإرث المناصرة، والمانع هو المحاربة، ولهذا قال أكثر الفقهاء: إن الذمي لا يرث الحربي، وقد قال تعالى في الدية: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢)، فالمقتول - إن كان مسلما - فديته لأهله، وإن كان من أهل الميثاق فديته لأهله، وإن كان من قوم عدو للمسلمين فلا دية له: لأن أهله عدو للمسلمين وليسوا بمعاهدين، فلا يعطون ديته. ولو كانوا معاهدين لأعطوا الدية. ولهذا لا يرث هؤلاء المسلمين، فإنهم ليس بينهم وبينهم إيمان ولا أمان.

قال المانعون: الكفر يمنع التوارث، فلم يرث به المعتق، كالقتل.

قال المورثون: القاتل يحرم الميراث لأجل التهمة، ومعاقبة له بنقيض قصده.

وهاهنا علة الميراث الإنعام، واختلاف الدين لا يكون من علة. وهذه المسائل الثلاث من محاسن الشريعة: وهي توريث من أسلم على ميراث قبل قسمته؛ وتوريث المعتق عبده الكافر بالولاء؛ وتوريث المسلم قريبه الذمي، وهي مسألة نزاع، بين الصحابة والتابعين، وأما المسألتان الأخيرتان فلم يعلم عن الصحابة فيهما نزاع، بل المنقول عنهم التوريث».

قال شيخنا: «والتوريث في هذه المسائل على وفق أصول الشرع، فإن المسلمين لهم إنعام وحق على أهل الذمة بحقن دمائهم، والقتال عنهم، وحفظ دمائهم

(١) «أحكام أهل الذمة» لابن القيم بتحقيق د. صبحي الصالح ٤٦٢-٤٦٥، وانظر بعدها إلى ٤٧٤ طبعة جامعة دمشق.

وأموالهم، وفداء أسراهم. فالمسلمون ينفعونهم وينصرونهم ويدفعون عنهم: فهم أولى بميراثهم من الكفار. والذين منعوا الميراث قالوا: مبناه على الموالاة: وهي منقطعة بين المسلم والكافر، فأجابهم الآخرون بأن ليس مبناه على الموالاة الباطنة التي توجب الثواب في الآخرة، فإنه ثابت بين المسلمين وبين أعظم أعدائهم، وهم المنافقون الذين قال الله فيهم: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ﴾ (المنافقون: ٤). فولاية القلوب ليست هي المشروطة في الميراث، وإنما هو بالتناصر، والمسلمون ينصرون أهل الذمة فيرثونهم، ولا ينصرهم أهل الذمة فلا يرثونهم[1]». والله أعلم. اهـ.

ويمكن اعتبار هذا الميراث من باب الوصية من الأب المتوفَّى لولده، والوصية من الكافر للمسلم، ومن المسلم للكافر غير الحربي: جائزة بلا إشكال، وعندهم يجوز للإنسان أن يوصي بماله كله، ولو لكلبه! فلابنه أولى.

على أنا لو أخذنا بقول الجمهور الذين لا يورثون المسلم من غير المسلم، لوجب علينا أن نقول لهذا المسلم الذي مات أبوه: خذ هذا المال الذي أوجبه لك القانون من تركة أبيك، ولا تأخذ منه لنفسك إلا بقدر ما تحتاج إليه لنفقتك ونفقة أسرتك، ودع الباقي لوجوه الخير والبر التي يحتاج إليها المسلمون وما أكثرها، وما أحوجهم إليها كما قلت في رسالتك. ولا تدع هذا المال للحكومة، فقد يعطونها لجمعيات تنصيرية ونحوها.

وهذا على نحو ما أفتينا به في المال المكتسب من حرام، مثل فوائد البنوك ونحوها، فقد أفتينا وأفتت بعض المجامع الفقهية، بعدم جواز تركه للبنك الربوي، ولا سيما في البلاد الأجنبية، ووجوب أخذه لا لينتفع به، بل ليصرفه في سبيل الخير ومصالح المسلمين.

وبالله التوفيق.

(١) المصدر السابق.

المحتــويـات